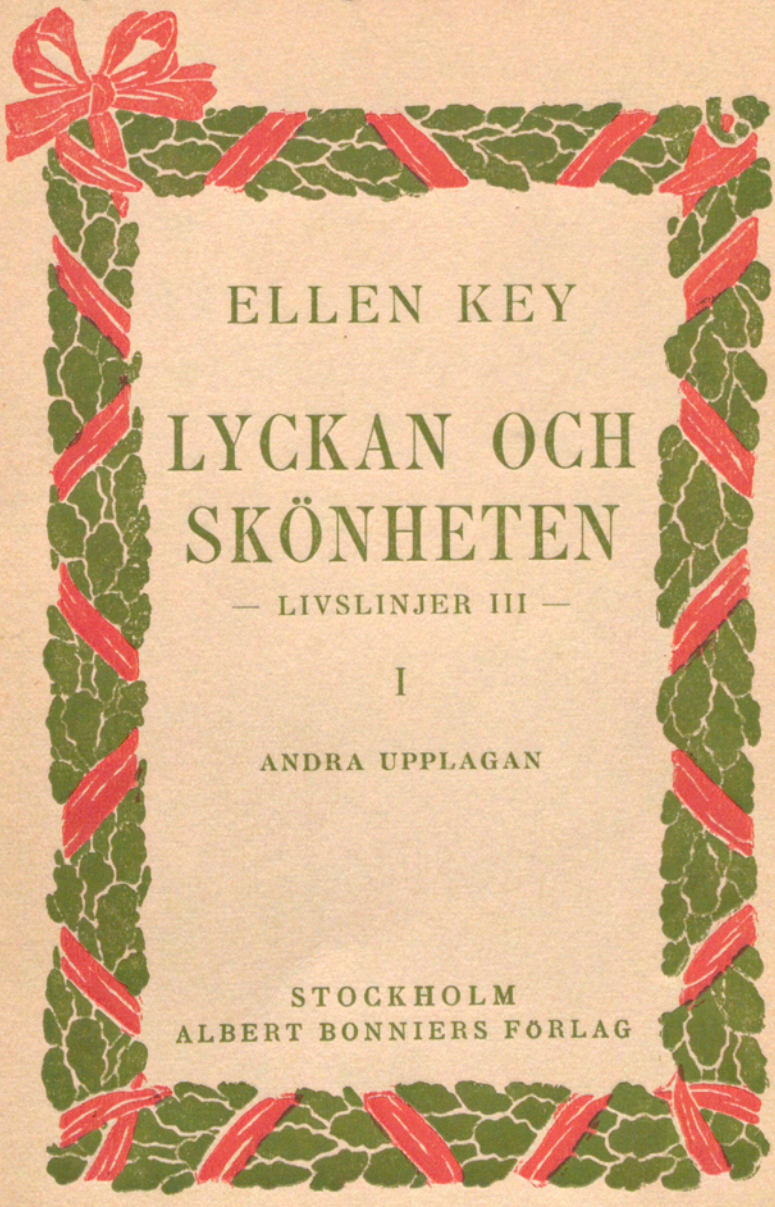
Key. Livslinjer. 3:1. Filos.



ELLEN KEY

LYCKAN OCH SKÖNHETEN

— LIVSLINJER III —

I

ANDRA UPPLAGAN

STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG

Pris 3: 50.

ELLEN KEY

LIVSLINJER III

LYCKAN OCH SKÖNHETEN

I.

LYCKAN OCH SKÖNHETEN

— LIVSLINJER III —

AV

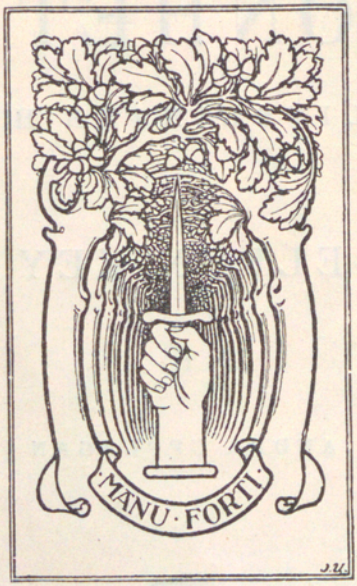
ELLEN KEY

I.

ANDRA UPPLAGAN

STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG

KUNGL. BIBLIOTEKET STOCKHOLM



STOCKHOLM
ALB. BONNIERS BOKTRYCKERI 1925

I.

SJÄLVHÄRLIGHETENS SAMKÄNSLA.

Folge dir selbst nach... Was sagt dein Gewissen? Du sollst Der werden der du bist...

— — — — — — — — — — — —

Nur wer sich wandelt bleibt mit mir verwandt...

— — — — — — — — — — — —

Ich liebe Den, dessen Seele übervoll ist, so dass er sich selber vergisst und alle Dinge in ihm sind...

— — — — — — — — — — — —

Die höchste Selbstentäusserung sei deine höchste Äusserung...

Nietzsche.

I.

Sokrates, själv den helleniska världens mest säregna personlighet, fattade nog ej personligheten som egenart när han till sina lärjungar riktade maningsordet: känn dig själv! Ty med detta »själv» menade han icke det för var och en säregna utan vad han ansåg vara det allmängiltiga: det gudomliga förnuft, som måste föranleda envar att älska och utöva dygden så snart man insåg den.

Det stora nya i denna sedelära var att människan i sitt eget innersta, ej i yttre makt och myndighet, borde söka sin vägledning till det goda. Men det goda,

det sanna och sköna blevo individualitetstomma begrepp, dem flertalet ej kände som en ersättning för de levande gudarna. Därför gick ett lyckans leende genom människolivet, när det gudomligt goda i och med Jesus blev personligt, blev hjärtegripande. Och denna levande gud »gick genom korsdöden över i människornas samveten». Ty människorna gåvo då som nu sin innerligaste kärlek åt lidandet. Jesu död ställdes sedan i samband med läran att människan missbrukat sitt förnuft, genom fallet blivit fången i synd och skulle varda förtappad genom denna, ifall hon ej lät frälsa sig genom nåden — under uppgivande av alla anspråk på en personlig förmåga till det goda.

Den tanken att släktet kanske missbrukat sin fria vilja emedan det fått för litet förnuft; att jordelivet kunde tett sig annorlunda, ifall Gud visat sig mer rundhänt vid utdelningen av förnuftet; att sparsamheten därvidlag varit minst sagt oändamålsenlig — den tanken blev undanskjuten.

Men ehuru den »av naturen onda människan» ter sig som en eländig varelse bredvid de helleniska tänkarnas, med gudomen förbundna människa, blev dock det mer av personlig självbestämning, som försoningsläran innebar, vägen till ett fördjupat personlighetsbegrepp, ehuru medelbart och långsamt.

Ty av den katolska kyrkans likformighetskrav rörande tron följde att personlighetens värde under medeltiden förblev obeaktat, ehuru personlighetens omedvetna växt fortgick. Den katolska teologien skarpslipade tanken, förfinade samvetet, fördjupade känslan och förberedde sålunda människonaturens självständighetsförklaring gentemot kyrkan själv. Ur medeltids-

människans djupa inlevande i sin tro, hennes evighetsförsjunkna allvar, hennes makt att — oberoende av yttre makter — leva i stora, saliga erfarenheter om gudomens hemligheter, har den nya tidens självhärlighet vuxit. Genom mystiken uppgår aningen om det personliga själslivets allt överträffande, allt omspännande betydelse. Dante, Giotto, Franciskus av Assisi — vilka väldiga »individualister» äro ej redan dessa!

Man har betonat de italienska småstaternas betydelse för utbildningen av egenartade personligheter, detta, som betecknar den nya tiden i motsats till den, då människan kände sig betydelsefull endast som del i ett helt och njöt sin högsta grad av livsstegring som led i staten, kyrkan och korporationen. Känslan av individualitetens — den kvinnligas som manligas — värde är ett av de drag, som, i djupare mening än ordet senare brukas, gör renässansen till humanismens tidevarv. Konsten fördjupar sig i skildringen av människan och hela hennes liv, även vardagens. I umgänget som i konsten fröjdar nu det personlighetspräglade: människor börja njuta den egenartade människan som en del av sin egen livsrikedom. När Machiavelli danar sin maktlära till bruk för härskaren, väller den hos honom som hos Nietzsche ur estetisk beundran för kraftutvecklingen, ur kärlek till antikens starka och sköna människoideal, vars förverkligande han av en målmedveten »furstlig» samhällskonst hoppas, och slutligen ur psykologiskt intresse i det egenartade. Det finnes ett — alldeles i förbigående hänkastat — ord av Machiavelli, som uppenbarar huru djup själskännare han var. Han yttrar om en betydande man,

att han intet annat har emot denne än att man aldrig sett honom perfettamento tristo. Man kunde skriva en bok om den raden.

Det psykologiska upptäckarbegäret leder renässansen att söka nya svar på gåtan om sambandet mellan själ och kropp, liksom mellan människan och naturen, som nu väcker en ny vetgirighet. Man börjar frigöra själs- och sedeläran från kyrkan och inse, att sedligheten har sitt eget värde oberoende av saligheten, sitt eget mål i den slutliga enhet mellan det själiska och sinnliga, som levnadskonsten eftersträvar. Det blev den i ordets vanliga mening bildande konsten, som först förverkligade enhetstanken genom att låta själen fullkomligt genomtränga kroppen och uppenbara sig i och genom form, färg, rörelser, uttryck. Monismen segrade sålunda i bilder och — inom vår tid — i toner, innan den segrat inom tankar och känslor. Allt kroppsligt blev besjälat, allt själiskt kroppsligt i och genom denna nya konst. Leonardo och Michel Angelo äro de största individualisterna. Men före som efter dem stegras makten att i konsten kristallisera sin egenart. Den nya mänskliga självkänslan visar sig som visshet om det kroppsligas — också det naket kroppsligas — skönhetsvärde. Ja, själva klädedräkten gynnar en större rörelsefrihet än medeltidens.

Litteraturen ger även stora vittnesbörd om denna individualismens »genesis». Ett av dessa bär den anspråkslösa titeln »Essaias».

Endast ur fastslagna synpunkters makt kan det förklaras, att man alltjämt gör detta verks mästare till skeptiker. Montaigne skeptiker! Han, den store livsdyrkaren, som med städse hungrig håg njöt alla

livets värden, och för vilken deras fina urskiljande endast var en njutning mera! Just den djupa känslan av livsvärdenas mångfald — ej av deras intighet — gör honom ovillig att fastslå något värde såsom oöverträffligt. Hans fria, friska blick har endast den skeptiska kylan inför varje teologiskt eller filosofiskt påstående och fastslående. Det är med nutida skäl, han hävdar sin rätt att följa sina vägar. Den allsidiga iakttagelsen av den egna personligheten, den sega beslutsamheten att bevara denna personlighet, den ofelbara instinkten i valet av medel för sin självutveckling — allt detta gör Montaigne till den nya tidens förste, målmedvetne individualist. Han inser — och ryggar dock ej tillbaka för — den nödvändiga omvandling av sedlighetsbegreppen, som insikten om subjektiviteten i våra erfarenheter måste medföra. Stode vi, säger han, i verkligt levande samband med det övernaturliga, bleve vi i sanning upplysta av gudomens stråle, då skulle också våra lidelser, vanor och fördomar med ovillkorlig nödvändighet bli verkligt omdanade, i stället för att som nu oavlåtligt vittna om vår alltför mänskliga ofullkomlighet. Denna innebär, att vi ej kunna fatta utom vårt väsens gränser; att vi endast kunna dana oss ett gudsbegrepp genom att förläna Gud de egenskaper, vi funnit hos det väsen som intresserar oss mest: människan. Våra sinnen äro lika osäkra i sina vittnesmål som vårt förnuft i sina slutledningar. För varje yttersta grund behöves en ny grund; varje försök att bringa motsägelserna under en gemensam synpunkt visar sig fruktlöst. Seder och rättsbegrepp skifta med historiska tider och geografiska gränser; människans anspråk att vara en-

härskare inom förnuftets och sedlighetens område motbevisas genom iakttagelsen av djurens själsliv. Därför bli de ord, den ärlige vid slutet av varje undersökning måste uttala, dessa: Vad vet jag? Men denna skepsis leder ej hos Montaigne till livsunderskattning utan tvärtom till livstrons visshet: att vår ovetenhet om livet ej berövar detta dess oändliga rikedom. Montaigne menar att ej det begreppsmässigt sönderdelande, endast det omedelbara, fullblodiga tänkandet ledes rätt av »vår stora moder naturen»; det förstnämnda tänkandet däremot förleder oss städse att överskrida människonaturens gränser. Allt det skenbart onda hör till naturens stora sammanhang. Först genom att ställa dess majestät inför vår tanke, få vi rätta måttet på allt, såväl den eviga mångfalden och växlingen som oss själva och allt det övriga obetydliga, vi nu anse så viktigt.

När vi inse, att vi intet kunna veta utom — i någon mån — om oss själva, då först börja vi noga iakttaga och småningom upptäcka vår avgörande egenart, vår forme maîtresse, denna, som ihärdigt motsträvar varje för sig otjänlig inverkan och avlägsnar det med sig oförenliga. Även om man avskydde sin egenart, kunde man icke ändra den: ingen ånger eller pånyttfödelse mäktar upprycka vårt väsens rot. Det är i vår form, naturen hos oss rör sig. Och som envar har en annan form, måste envar bedömas efter sin egenart. Vi kunna aldrig verkligt ångra andra handlingar än dem, som stått i strid med vårt väsens innersta grund. Och eftersom vår egen inre myndighet avgör våra handlingar, blir det ytterst endast vi själva, som rätt kunna bedöma dem. Sedan

själviakttagelsen lärt oss känna vår form, kan självuppfostran giva denna form dess högsta möjliga fulländning. Men endast efter dess egen art, icke efter något mönster. On n'a que soi — man har allenast sitt jag — även såsom ideal för sin utveckling. Vi finna bland övriga förmögenheter i vår natur även lusten till det goda, och när vi utveckla denna kraft jämsides med våra andra, bortfaller striden mellan lycka och plikt. Lyckan blir ej liktydig med sinnliga njutningar, plikten ej med stränga försakelser. Ty fyllandet av varje plikt, som står i full överensstämmelse med hela min natur, är lycka. Och varje lycka, som står i sådan överensstämmelse, är plikt: den lycka, pliktuppfyllelsen skapar, utgör dess verkliga stöd.

Montaigne var — i religionskrigens och trossystemens tid — redan samtidig med de nutidens människor, som känna, att livets rikedom består i olikformigheten. Dessa fröjdas över att ådernätet förgrenar sig olika i varje blad; att snöflingornas nålar bilda mångfaldigt olika stjärnor; att himlens stjärnor blixtra än med blått, än med rött, än med grönt, än med vitt ljus; att varje själ har sin färg, sin ton, sin doft. Den enda bok, vi med visshet veta, att Shakespeare ägde, var — Montaigne. Shakespeare, som med en i världslitteraturen förut okänd lidelse för egenarten slösade sin skaparmakt på ett myller av varelser, i vilkas omänskliga eller mänskliga — eller övermänskliga — fullhet intet kan tänkas borta, och till vilken intet kan läggas; varelser som med naturkraftens nödvändighet brustit fram ur sin skapares innersta med den forme maîtresse, i vilken de förbli eviga.

Shakespeare — som alla äkta människodanande diktare — har naturens opartiskhet, denna som låter åskan träffa goda som onda och solen värma orättfärdiga som rättfärdiga. Och alla stora människodanare — från Shakespeare till Balzac, från Balzac till Ibsen — ha skapat i samma visshet: att människa betyder det hemlighetsfulla, outgrundliga djupet, varur underbara kraftutbrott eller omvandlingar kunna väntas. Alla de största diktarna beröva oss säkerheten. De säga oss att vi icke äro vad vi synas oss själva eller andra; de visa att ju mäktigare eller rikare ett människoväsen är, dess mindre kan det förutbestämma sitt eget öde eller leda det i av andra dragna banor. Ja, de lära oss att, även när ett liv länge gått i fastslagna banor, kan det slå ut i en lidelse, lika flamröd och oväntad som de vallmor, man stundom ser blomma mellan järnvägens skenor. Från och med Shakespeare ha de stora diktarna fröjdats åt helstöpthet inom varje naturs egen form men avskytt likformandet, vare sig med sedens eller osedens schabloner. Visserligen sågo redan de stora helleniska sorgespelsdiktarna liksom Plato kännetecknande egendomligheter hos sina olika personer. Men först med den nya tiden blir olikarten ett medvetet — och målmedvetet utbildat — livsvärde.

*

Med sin nya förkunnelse av den förgätna läran att vår personliga avgörelse måste vara det religiösa livets grundval, gåvo reformatorerna sitt bidrag till individualismens genombrott, under den tid då allt, som i medeltidsmänniskans mening stått stilla — jor-

den, tron, sederna — kom i rörelse. Men det naturligt och egenartat mänskligas värde i och för sig kunde ju ej protestantismen fastställa, eftersom den till utgångspunkt alltjämt hade syndafördärvet.

Och det blev även i strid med de kyrkor, reformationen grundade, som de följdriktigt utdragna protestantiska satserna beredde personlighetens segrar på det religiösa, borgerliga och vetenskapliga området.

Det blir mystikerna, som förkunna att själen ensam finner vägen till Gud och till det goda, emedan de känna att Gud är i alla och allt är Gud. Genom sitt upphävande av fasta former och gränser, genom sin djupa förnimmelse av sambandet mellan det yttre och inre, förblev mystiken sålunda en själarnas fostrarinna för personlighets- likaväl som för enhetstanken. Eller, med andra ord, för en panteistisk individualism.

Tänkare stärkte individualismen genom att framhålla, huru den andliga och kroppsliga självuppehållelsedriften danat en sådan överensstämmelse mellan det hela och den enskilde, att, när envar verkar efter sin egenart, tjänar han det hela. De framhöllo huru behaget att främja sin tillvaro, genom att följa sin natur, sätter människan i rörelse. Men som man bäst främjar sin egen tillvaro under växelverkan med andras, blev målet att förena alla i ett samarbete såsom organ i en organism. Därav följde att de mellanmänskliga, de humana egenskaperna blevo de nödvändigaste. Renässansen använde inom etiken samma lag, som Kopernikus gjort gällande inom världsalltet: att naturen når det högsta möjliga mål med de minsta möjliga medel och låter hellre många verkningar flyta ur en orsak, än brukar många orsaker för en verkan.

Men för tankar som dessa brändes Giordano Bruno, torterades Galilei, förföljdes Spinoza och misstänktes Stjärnhjelm, vår förste »monist». Ty efter vårjublet kommo järnnätterna. Man tryggar kyrkan och tuktar satan, uppför tros- och statsbyggnader. Överallt segrar auktoriteten mot individualismen. Tiden åskådliggör i handling sin egen tanke: att »människan är en varg mot människan», att »livet är ett allas krig mot alla». Svärd och spö, bål och bila härska; de mäktigas gissel är över de svaga och Guds gissel över alla. I detta tillstånd nedsjönk Europa — sedan det levat i renässansens livsberusning, dess visshet om egenartens värde och naturens höghet, om sanningens, sundhetens och skönhetens segermakt. Endast i en och annan studerkammare fortlevde den stora längtan att slutligen kunna se hela livet såsom lagbundet och enhetligt, en enhet, där världsalltet är den stora organismen, »makrokosmen», men människan det lilla världsalltet, »mikrokosmen». Därigenom blev även sextonhundratalet en de stora begynnelsernas tid.

På sedelärans område framträda tänkare, som förbereda en etik, grundad på människans natur. Man hävdar det medfödda skaplynnets betydelse för våra handlingar, som icke avgöras av vår religiösa tro, utan av våra naturliga instinkter för det goda, eftersom det icke är enligt sina grundsatser utan sitt temperament, människan handlar. Det är denna tanke, Holberg i norden allmängör. Naturrätten bygges på insikten att det ömsesidiga hjälpbehovet är samhällets grund och att det som orätt ansedda är det mot samhällets krav stridande. Man undersöker känslornas ursprung, sammansättningar och omvandlingar; visar

deras betydelse för handlingarna liksom den sedliga känslans verklighet, oberoende av yttre tvång. Åtskilliga tänkare inse med Spinoza, att alla eftersträva lyckan, och att — då denna endast finnes i vår gemensamhet med släktet — ingen verklig motsats kan finnas mellan de självbevarande och de sympatiska känslorna. Det är för människan lika naturligt att hjälpa andra som sig själv. Ja, hon skattar högst den lycka, vars verkningar sträcka sig till det största antalet människor eller till det värdigaste fåtalet: hon sätter således de handlingar högst, som innefatta den största lyckan för det högsta antalet. I denna innehållsrika form uttalades första gången denna sedan så misstolkade sanning.

Kännare av Leibnitz betona hans betydelse för danandet av individualitetsbegreppet: huru han såg varje människa såsom en värld för sig, utvecklande sig efter sina egna lagar; huru han hävdade individens frihet att genom egenartad strävan uttrycka sitt egendomliga väsen. För honom — som den av honom bekämpade Spinoza — betydde lycka krafternas rikedom och harmoni genom en full utveckling. Och den slutliga, nödvändiga följden av krafternas allsidiga utveckling blev allas harmoni. Det sammanhang, som består mellan tingen på det kroppsliga området, överförde ju Leibnitz på det andliga. Han såg att varje själ — liksom varje kropp — medelbart sättes i rörelse av och inverkar på alla andra, ja, så att varje varelse blir en undermedveten allförnimmande.

Redan denna synpunkt blev av stor vikt för den individuella psykologien. Än mer betonandet av alla de otaliga, i själens dunkel verksamma, små, oklara,

omedvetna rörelser, som på var individs egenart utöva ett bestämmande inflytande; de obeskrivbara små förnimmelser och skiftningar, som göra var människa olik den andra.

Men dock var det icke Leibnitz utan Rousseau, som blev individualismens store profet, han som självförbrännande tände sitt eget tidevarv, han, ur vars bål det nästa ryckte »frihetsflammans bränder»!

*

När naturen, instinkten, personligheten en gång bli insedda som de grundämnen, dem kulturen skall bearbeta, då får man — så var Rousseaus lära — en kultur, som ej uttorkar omedelbarhetens källa, ej gör människorna till skuggor jagande skuggbilder av lyckan. Endast den har levat mycket, som känt livet djupt. Men möjligheten till detta, det enda väsentliga, har den nuvarande kulturen berövat människorna.

På samhällsdanarens och uppfostrarens konst beror det, om man nu skall kunna avlägsna hindren att verkligen leva; om man skall kunna skapa gynnsamma villkor för de naturliga anlagens utveckling hos alla. Det första villkoret är, att varje del av livsutvecklingen — således även barndomen — behandlas som sitt eget mål, i stället för som nu endast göras till medel för framtiden. Ser man varje varelse som självändamål, då följer därav Rousseaus andra sats: att en varelses naturliga självuppehållelsedrift ger den bästa ledningen vid dess utveckling. En individs, liksom ett folks, kultur blir äkta endast när den är utvecklad natur, en natur uppflyttad på ett högre plan. Blott det sålunda utvecklade, det självverksamt fram-

bragta, har behållit livets kraft att växa och nyskapa. Har man givit naturen en sådan utveckling, då kan man med trygghet lämna den åt det omedelbara instinktlivets ledning och dock vara viss, att den lyckliggörande harmonien mellan det inre och yttre, det andliga och sinnliga, bevaras. Alla endast återhållande verkningar — vare sig genom religionsbud eller pliktbegrepp eller skräckmedel — äga däremot intet varaktigt värde för det sedliga livets växt. I människonaturens egna djup har religionen liksom sedligheten sitt ursprung: endast känslan kan bevisa den förra, endast samvetet ge helgd åt den senare.

Sedan människan började tänka över människan, hade ingen så medvetet som Rousseau förkunnat individualitetens oändlighet, dess mångfald och hemlighetsfullhet; ingen så insett dess livsväsentlighet för det hela. Han var för adertonde århundradets senare del vad Nietzsche blev för det nittonde århundradets: själsbetvingaren, som nödgade till alla bestående värdens omvärdering. Vardera ägde den geniala individualitetens överströmmande känslighet för och känsla av sitt eget enastående väsen och sin kulturreformatoriska uppgift; båda brunno av kärlek till väsentligheten hat till skenet.

Nietzsche, med sitt behov av en stor, fri plats omkring sitt eget tankearbete, kallade sig uttryckligen motståndare till Rousseau, till romantiken, till individualismen. Och dock blev han som Rousseau, den store »romantikern», genom styrkan i den självhärlighet, genom den hänryckning utöver alla möjligheter, den trånad utöver alla gränser, varigenom de

orsakade genombrottet till en djupare personlighetsuppfattning.

Mellan dem ligger Goethe, som med Spinoza lärde att det är varje väsens plikt att behålla sig i sitt vara, liksom att allt fullkomligare varda det man är, och som av Shakespeare infördes i den konstnärliga individualisationens hemligheter. Ofta villad av sitt eget motsägelsefulla och överströmmande väsen, lyckas Goethe dock slutligen finna detta väsens kärna och tvinga sin utvecklings årsringar att sluta sig kring denna. Han, mångfrestaren, lärde sig den försakelse av det tillfälliga för det blivande, det skenbara för det väsentliga, varförutan ingen personlighet danas till

höchstes Glück der Erdenkinder.

Goethe hade aldrig förflackat panteismen till sedlig likgiltighet. För honom som Spinoza var allvarandet Gud. Men för ingendera blevo alla delar lika viktiga om än lika nödvändiga. Det fanns i varandets hav bubblor och böljor på ytan. Och där fanns djupen. Allt mer blev Goethe själv djup, allt mindre vindrörd våg; hans livsfromhet nöjer sig icke med varandets, endast med vardandets lycka, denna som han uttryckte i orden:

Und so lang du dies nicht hast,
dieses: stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
auf der dunklen Erde.

Helhet, detta var hans krav på sin egen som på andras personlighet. Han ser på denna som konstnär

och naturforskare. Medan kristendomen krävde vissa »dygder» och fördömde vissa »synder» — alldeles likgiltig för det organiska, sammanhängande, stilenliga — anbefaller Goethe bevarandet av de fel, som äro nödvändiga för personlighetens enhetlighet. Han vet att man kan ödelägga det värdefulla, under samvetssjuka strider mot den »naturliga» människan.

Den genom Linné allmänvordna meningen om de, genom skapelsen en gång för alla fastställda, typerna, gällde ju även människan. De individuella olikheterna betraktades då — som nu — av tron eller tänkandet endast som olikheten mellan amforan eller bägaren, skålen eller fatet: individerna voro mer eller mindre stora eller sköna käril av samma lera. Goethe eggas genom Linné till de motsägelser, som stegvis leda honom liksom Diderot till utvecklingsbegreppet inom naturen. För Goethe som för Diderot blev personlighetstanken, med dess nutida innebörd, den självklara följden av nämnda begrepp. Varje egenart var ej endast nödvändig, den var en rikedom för det hela. Likformandet enligt något utifrån givet ideal blev således en orimlighet. Verktyg och verkningar höra samman. Att den ena delen och den ena egenskapen överensstämmer med den andra, gör var särskild människa — liksom varje annat väsen — till just det hon är. I denna egenart kan varken fel eller förtjänst tänkas borta; egenarten kan endast i sitt slag fullkomnas. Genom att bruka vissa organ och ej bruka andra, genom anpassning till omgivningen, genom inverkan från och på denna, utvecklas personligheten likaväl som plantan. Personlighetskulturen och konstskapandet arbeta medvetet enligt

samma lagar som naturen omedvetet. »I den mån människan skapar efter sanna och naturliga lagar bli hennes verk lika fria från godtycke, lika nödvändiga som naturens äro det. Och där denna nödvändighet är, där är Gud» (Goethe). Människans personlighetsutveckling är självändamål likaväl som det konstverk, hon skapar eller det träd hon vilar under. Naturen danar intet väsen för det andras skull; allt är till för sin egen. Ändamålsbegreppet är människans stora tankefel. Livet självt är livets ändamål.

Denna visshet föranledde Goethe att såväl vid sin naturbetraktelse som sin människobetraktelse undvika skarpa skiljelinjer mellan normalt och abnormt. Ty han visste att det senare ofta är led i en högre utveckling och han ger denna tanke dess klaraste form med uttrycket: »Vad är det allmänna? Det enskilda fallet.»

Emedan Goethe såg allt i vardande ehuru genom mycket långsamma förlopp, blev han konservativ i fråga om samhällsformer, men mycket frisinnad i fråga om enskilda och mer, ju mer deras fel hängde samman med en kraftig egenart. Livets väsen ter sig för honom såsom polaritet och stegring: den senare framgår som en enhet ur två motsatser och danar en tillfällig harmoni. Men denna blir snart ånyo störd av polaritetens lag, av »valfrändskap» och andra »demoniska» inflytanden, dem Goethe såg välla fram ur våra jordiska villkor lika naturligt som de vita, gula och blå sippor, dem aprilsolen nu som då lockar fram i gräset omkring Goethes Gartenhaus.

*

Den store praktiske förkunnaren av individualismen blev Napoleon. Och han blev det i ordets ljusa som i dess mörka mening. Vad en människa kan bära inom sig av mäktig egenart, vad hon kan förmå i kraft av denna — utan stöd vare sig av börd eller beskyddare eller rikedom eller ens ett eget fädernesland — detta allt visade korsikanaren i och genom sig själv och de män, han samlade omkring sig. Napoleon gav varje kraftig personlighet visshet om och bana för dess egna möjligheter. Och för det vägbanandet böra många synder honom förlåtas.

I vilken grad och riktning den romantiska skolan fördjupade personlighetsbegreppet, kan här endast i förbigående påpekas, så mycket mer som Schellings bestämning av bildningen — jagets utveckling ur personlighetens frö enligt sitt eget ideal — överensstämmer med Goethes. Geijer — som själv säger att han lärt av Rousseau, Schiller, Shakespeare, men längst och mest av Goethe — står även den senare närmast i fråga om det personlighetsbegrepp, varmed han gett sin största insats i vårt lands tänkande. I Almquist åter har romantikens, till spetsen drivna, individualism sin största svenska motsvarighet.

För varje romantiker gäller Goethes ord:

Alles könne man verlieren
wenn man bliebe, was man ist.

I än högre grad än Goethe var ju romantiken genomträngd av vissheten att människan är hemlighetsfull och oändligt sammansatt; att det »onda» och det »goda» till orsaker och verkningar äro sammanflätade; att ingen får dömas efter en enstaka hand-

ling, utan var människa som ett väsen för sig med oändliga skiftningar i grader av tillräknelighet. Ja, att personligheten kan vara utsatt för inverkningar från det undermedvetna själslivet, som gör den skenbart moraliskt ansvarige ansvarsfri; att personligheten icke är ett fast bestående helt utan något växlande och oberäkneligt, vars »enhet» alldeles kan sprängas.

Man kan säga att nästan all betydelsefull nyare litteratur är bestämd av detta personlighetsbegrepp, som alltmer börjar avgöra även vardagsmänniskans sätt att döma, ja, t. o. m. känna! Men ingen av litteraturens störste har i den grad som Goethe enat individualism och samkänsla. Några av de yppersta skildrare av individer — t. ex. Thackeray, Tolstoy, George Eliot — ha varit avgjorda anti-individualister! Särskilt anmärkningsvärd är i detta fall George Eliot. Hon — Comtes och Feuerbachs, Spencers och Darwins lärjunge — sökte förmedla övergången från kristendomens kulturskede till evolutionismens. Hon var genomträngd av samma visshet som Comte att den religiöst-sociala känslan var den högsta drivkraften inom människolivet, ehuru hon ej förleddes till den kult, varigenom Comte försvagade sin tanke. Hon omsatte evolutionismens grundläror i sin diktning. Och ehuru en hörnsten för hennes nya sedelära — de förvärvade egenskapernas ärftlighet — är rubbad, kvarstår den alla hennes verk genomträngande vissheten att »våra handlingar äro som våra barn: de växa med sitt eget liv och en dag stå de som vårt öde». Detta formas omedvetet av våra dagliga vanor, emedan dessa sedan avgöra våra val i livets stora ögonblick. Vår själ som vår kropp uppbygges av tusende

ringa ting och nedbrytes på samma sätt. Genom otaliga små okända handlingar av godhet och rättfärdighet har släktets själ småningom höjt sig ur det djuriska tillståndet. Och på samma sätt höjer sig den enskilde. Å andra sidan är det genom upprepade små handlingar av självviskhet och orättrådighet, den enskilde bereder sin undergång. Ty han »nöter sålunda den planka, som länge bär honom, tills den en dag brister under hans tyngd». (G. Eliot.)

Denna syn ledde George Eliot till ett så ihärdigt betonande av altruismen, att individualismen blev undanskjuten. Hon nyprövade icke de gamla kristliga värdena. Hon omplanterade endast de gammaldags blomstren och kryddorna i den nya jordmånen. Hon visade att de samhällsbärande krafterna — godhet, trohet, rättskänsla, pliktvilja — framgå ur den nya livsåskådningen lika visst som ur den gamla. Ja, hon låter den högsinta människan vid varje pliktstrid obetingat offra sig, oberoende av offrets verkan på henne själv eller dem, hon offrar sig för.

Så som George Eliot här lär, så ha de flesta allvarliga evolutionister handlat. Samvetet blev ytterst ömtåligt under den känsla av osäkerhet, som uppstod, när kristendomen ej längre gav den ovillkorliga etiska ledningen. Det sedliga ansvaret kändes oerhört tungt under vissheten att ingen synd k a n avplanas; att varje handling är oförgänglig, att den fortsätter sig genom alla tider i alltjämt vidgade ringar. Man bar ju då ej allenast sin egen utan andras själar i sina händer. Foten vek därför lättast in på självförsakelsens väg. Självhävdelsen blev den s v å r a plikten. Ja, det visade sig att alla slags »kristliga» dygder växte på

»utilismens» likaväl som på kristendomens grund. När Nietzsche angrep utilismen, var det emedan han ansåg den göra livet tamt och gynna hjordmänniskornas självsäkerhet.

*

Bland nyare tänkare åter är individualismens samhällsbetydelse redan tidigt insedd. När Schleiermacher utbrast:

Jag svär mig själv en evig ungdom!

då ägde han romantikens visshet att personligheten just innebär denna ungdom, emedan den är det mot allt filisterdöme, allt förstelnande formväsen evigt fientliga.

Schleiermacher bevisade människans plikt till »självframställning» därför, att det just är genom min personlighet, jag starkast kan påverka andras tillvaro. Så mycket som jag gjort för mina egna krafters utveckling, så mycket har jag gjort för andra; otaliga opersonliga handlingar till andras hjälp uppväga icke en stor handling av strålande självhävdelse, vare sig denna består i att jag offrar mitt liv eller försvarar min rätt eller fullkomnar min egen kultur. Som Spinozas lärjungar ser även Schleiermacher naturen alltigenom — ehuru i olika grader — såsom förnuftig och viljande. Ja, han visar, att utan detta vore all sedlighet omöjlig. Han förutsåg även etikens slutliga samstämmande och samarbete med naturvetenskapen. Han anade den nu inom biologien fastställda satsen: att människan i sina organ har resultatet av föregående släktens erfarenhet och att sedlig-

heten har sitt ursprung djupt nere i livets urgrund, så att ingen bestämd början till densamma kan uppvisas. Schleiermacher framhöll även med styrka, att inom alla tillvarons arbetsområden — vare sig det gällde bearbetande av naturen, danande av samhället, skapande av religion, dikt och konst — är individens verksamhet städse det betydelsefulla. Icke blott som alstrande kraft, utan även emedan han och hans verk bliva de starkaste andliga bindeleden människorna emellan. Denna synpunkt för värdesättningen av fåtalets betydelse för de många, är städse förbisedd av den flock, som korsar sig över »egoismens apostlar». Individualisterna hävda att var enskild individ erhåller värde för det hela endast i den grad, han på ett alldeles bestämt och egendomligt sätt uttrycker det gemensamt mänskliga. Det är förvånande, att någon ännu kan vara så blind för denna sanning, att han ser självhävdelsen som i och för sig antisocial!

Individualismens sanningar ställdes på sin spets av Stirner. De förkunnades av Emerson, av Carlyle, av Mill, av Renan, av Kirkegaard och andra individualismens spjutkastare eller vapensmeder. Men Schleiermacher har mest övertygande visat, huru det städse blir något i den enskildes etiska handling, som ej kan överföras på, ej göras gällande för andra, och huru den, som ej varit närvarande i sitt handlande med sin hela och fulla egendomlighet, handlat ofullkomligt, d. v. s. ej helt självverksamt. Schleiermacher vet att i varje liv finns handlingar, där den enskilde måste vara sin egen domare. Men han är ej därför sin egen lärare.

Personlighet innebär visserligen först och främst att den enskilde skiljer sig från alla andra. Men han upphör ej därför att ha alla andra bredvid sig. Och ju mer sinne den enskilde har för sin egendomlighet, dess mer blick får han även för andras. Det är genom den rika facetteringen av mitt eget väsen, genom rörligheten i min egen fantasi, som jag kan erfara sympati med andra. De personlighetslösa, som bilda massan, äro alltid de mest ofördragsamma...

Schleiermacher kunde ha tillagt: och därför de mest farliga för andras lycka, även om de hela dagen »leva för andra» — i soppkök och fattigstugor!

Medan man, enligt Schleiermacher, är en personlighet redan genom sin egenart, blir man en fullfärdig personlighet endast genom att länka sitt eget väsens fast slutna ring vid utvecklingens stora kedja. Själv lär han ha visat en genial skarpsyn för egenarten hos den skenbart obetydligaste människa, och kunde därför ge det etiska imperativ, som även blivit de nya människornas:

Du skall vara individuell. Du skall handla på ditt eget sätt.

Ty, säger han, endast så föres den i naturen inneboende individualiserande tendensen vidare. Vid förnuftets bearbetande av tankestoffet — liksom vid viljans val av uppgifter — har individualiteten självklart endast en av tankelagar och samhällslagar begränsad frihet. Men på känslans område, känslan, som vilar i sitt eget väsen, finnas oändliga möjligheter till oändliga skiftningar, i vilka den enskilde fullt personligt kan uttrycka sig. Det var i vissheten att känslan är livets källa, som Schleier-

macher svor sig själv evig ungdom. Och inser släktet slutligen detta, skall det kanske lyckas nå det ideal, ett samfund av unga amerikanska nydanare för sig uppställt: att »d ö å t t i o å r u n g»! Efter Schleiermacher har ju nu v. Haartmann betonat att de omedvetna själsdjupen äro kraftkällan i livet. Men långt före honom hade vår Almqvist visat på »den tysta, onämneliga grunden» såsom den »stora kraften till själens läkedom». Även för Feuerbach var varje människoliv med dess känslor, förnimmelser och tankar något oefterhärmligt, oersättligt och omistligt. Men en fristående lyckodrift, utan hänsyn till andras, anser även han omöjlig, ty detta bleve ingen full individuell kraftutveckling för mig själv. Känslorna binda den enskildes tillvaro vid andras; samhörighet uppstår, det egna lyckokravet begränsas naturligt av andras, och plikterna mot min egenart bli medelbart även plikter mot andra. Min egen rätt blir även min plikt, emedan jag, berövad min rätt, bedrages på väsentliga värden och sålunda själv blir ett ringare livsvärde.

Spencers tankegång torde vara tillräckligt känd, för att jag här endast behöver påminna om att, enligt honom, utvecklingen måste skapa allt högre former av själsliv och samhällsliv med samma nödvändighet, som nya stjärnor danas i rymden. Och emedan utvecklingen hos individen som hos släktet äger den allmänna utvecklingens förlopp, leder den således till alltmer sammanhang, bestämdhet och olikhet individerna emellan. När man talar om att en människa har självbehärskning, karaktär och individualitet eller hållning och stil, då innebär detta samma begrepp. Etiken söker och främjar de bästa villkoren för det mest full-

komliga levandet. Men en fullkomlig etisk utveckling är omöjlig för den, som endast lever för sig själv. Ty en hel del av hans krafter och egenskaper förbli därunder outvecklade. Varje individ drives därför med nödvändighet såväl till självbegränsning som till att hos andra främja den fulla kraftutveckling, varigenom den egna medelbart främjas.

II.

Det här ovan tecknade personlighetsbegreppet är för »idealisten» en meningslöshet. Den, som ej erkänner en värld över naturen, har — menar han — varken rätt att tala om personlighet eller om gott och ont. Ty där dessa begrepp börja, där slutar naturen. Denna är endast en viss mängd mekaniskt arbete; den vet ej om högre eller lägre, bättre eller sämre. Och därför anser »idealisten», att en individualist ur evolutionismens etik kan hämta lika goda skäl att tillfredsställa sina djuriska drifter som sin högre utveckling. Ty denna etik »tar fasta på människans lägsta sida för att sålunda förädla henne»; den anser »självövervinnelse onödig om man endast odlar instinkten»; den »gör kort process med altruismen» när den »egna lyckan är i sikte». Den blir endast en — grövre eller finare — nyttighetsberäkning; på sin höjd en flack altruism, som nöjer sig med det halvgoda, som gör det rätta för lön eller nyttans eller ärans eller njutningens eller tvångets skull, men aldrig av all sin kraft, allt sitt hjärta, all sin själ. (1.)

*

Den gamla tron påstår: »Blir vad självisk är förgätet», då vinner du verklig personlighet, evig personlighet.

Den nya tron säger: Utprägla din personlighet till en enastående och egenartad, då vinner det hela. Icke din självlöshet utan din livslust är den högsta vinningen för andra.

Den gamla tron påstår: Endast genom att tjäna de samhällsformer, i vilka eviga idéer uttryckas, erhåller din personlighet värde.

Den nya tron säger: Visserligen har det förflutna gjort mig till vad jag är. Men jag skall göra framtiden. Och detta sker ej endast genom att underordna mig det förflutna utan genom att gripa in i nuet.

Den gamla tron påstår: Du äger ingen möjlighet att inrikta ditt arbete för framtiden annat än under ledning av de överindividuella värden, dem du angriper: staten, kyrkan, familjen.

Den nya tron säger: Endast de andligt stillastående låta förtidens rättsbegrepp i allo omspänna sitt handlande. Ingen fullvuxen förblir i den hud, som omslöt hans barnakropp. Men liksom vår hud vidgas utan att vi någon gång krypa ur vårt skinn, så vidgas våra begrepp genom en organisk utveckling ur allt föregående. Evolutionisten tror sig icke med ett ryck kunna befria sig från detta. Han vill endast öka den naturliga utvecklingskraften hos individerna, emedan utvecklingen sålunda småningom stiger hos det hela.

»Samvetet kan ej vara underkastat omvandlingens lag eller individuella skiftningar, ty samvetet är gudomens röst», påstår den gamla tron.

»Samvetet är en del av oss själva, växande och växlande med vår personlighet», säger den nya tron.

»Personligheten är ett tomrum, som skall fyllas», påstår den gamla tron, »och genom pliktuppfyllelse».

»Personligheten är ett organiskt helt med sina egna nödvändiga och säregna växtvillkor», säger den nya tron.

»Personlighet är det djupast mänskliga, som jag har med alla gemensamt», påstår den gamla tron. »Den är samvetet, viljan till det goda, pliktkänslan.»

»Personlighet är vad jag har med ingen gemensamt, min egenart», säger den nya tron.

»Personlighet är det, som innebär mitt människovärde, d. v. s. mitt rätta handlande», påstår den gamla tron.

»Personlighet är det, som medför mitt enastående och kanske 'brottsliga' handlingssätt», säger den nya tron.

*

Allmändygderna äro visserligen de mest oumbärliga, men även de mest likartade vid samhällsbygget. Egenarterna äro bågar och torn, rosettfönster och filialer, krabbor och grotesker. Med andra ord: icke de delar, som ge fastheten, men de, som ge livet åt det heïa.

I ett ungt svenskt hem står på väggen:

»Det är roligt att söka okända vägar och se vart vägen tar vägen!»

Detta är individualismens färdesätt, medan flertalet av dem, som hedra personlighetens begrepp med sina läppar, ännu anse detta färdesätt som villovägen. När de till ungdomen rikta maningen: »pröva allt och

behåll det bästa», får ungdomen dock strax veta, vad detta bästa är och huru »provet» således bör utfalla. År efter år utgå i livet nya skaror av ungdom, som vuxit upp under programtal om personlighetens väsen och värde. Var finner man dem efter tio år, dessa, som hörde att man vann sin personlighet genom tro och lydnad? I ett ämbetsverk, en bank, en tidning, en skola, ett universitet, ett regemente. Fråga dem på samvete om de där fått följa sitt samvete, eller om de ej tigande nödgas åse missbruk, medverka vid orättrådigheter, tåla godtycke? Om de ej blivit samhällsmedlemmar på bekostnad just av sitt samvetes glans, sin goda viljas glöd; om icke just lydnaden på deras post — till deras egen fasa kanske — håller på att omvandla dem till arbetsök, ja, båsbelåtna ök, ifall fodret är rikligt? Där låta de allahanda öden gå sig förbi eller övergå sig, men om sin makt att vilja och välja s i t t öde hava de ej längre en aning. Kanske äga de ett svagt minne av en tanke- eller tviveltid, då livet var meningsfullt och innehållsrikt, då de verkligen prövade och behöllo s i t t bästa. Men så kom ett ögonblick, när personligheten skulle stå sitt prov. Och då kom det gamla tros- och lydnadsbegreppet med snaran.

En ung själskännare har påpekat, att hos människan alltid finns ett andligt överskott, som endast delvis kan omsättas i praktiska värden, och att ju större detta tankens, känslans och fantasiens överskott är, dess mer besviken blir den unge genom mötet med verkligheten. Där kan detta överskott så föga »användas»; kampen för tillvaron drar en allt trängre ring kring det rörelseplan, på vilket han står. Detta

våld på personligheten kännes först upprörande, men sedan resignera de flesta. Och det är arten av upprroret eller resignationen, som skapar olika livstyper och livsåskådningar. Vid denna kritiska punkt börjar karaktärens stålsättning eller ödeläggelse.

Att ödeläggelsen är så mycket vanligare än stålsättningen, detta beror just på, att det gamla plikt-, tros- och lydnadsbegreppet behärskar samhället, att detta överallt har bruk för tjänare, aldrig för personligheter. Det levande livet behöver ungdomens andliga överskott som jorden majregnet. Men från höjderna blåser i regeln en vind, som driver undan majregnet. Från och med sin första kolt får en liten samhällsmedlem veta att en egen vilja är »stygghet». Senare får han höra att egna meningar äro ungdomligt övermod, såvida de ej bestå i starka hurrarop för någon viss auktoritet i »rättänkande». Eller att handlingar mot samhällsseden äro ungdomlig hänsynslöshet, såvida de ej äro sekelgamla; att odling av en egenart är ungdomlig självviskhet, såvida den ej — medför goda inkomster!

Man ville äga en tunga av eld för att hos ungdom i stället inbränna en annan visshet:

Att tänka fritt betyder din från fördom och förmynderi frigjorda, personliga prövning och omdömesbildning.

Att tänka rätt betyder att din prövning, som ditt dömande, ske i samklang med din själs innersta krav, dess heligaste allvar.

Du kommer sålunda att tänka rätt på olika sätt under ditt liv. Men rätt tänker du, var gång du ingen inre stämma tystat, ingen inre tvekan känner;

då du med hela din personlighet, sådan den i det skedet är, innestår för din tanke, din tro, ditt tvivel, din på endera byggda handling. Kom ihåg att endast de meningar äro värda att uttala, som du känner så starkt, att du ville lida för dem. Kom därnäst ihåg att endast dessa slags meningar äro värda att hos andra bekämpa. Och kom slutligen ihåg att du bör visa personen aktning, i den grad hans meningar äro ärliga, men att denna aktning icke får gälla hans meningar, endast därför att de äro ärliga.

Av alla tomma talesätt är intet tommare än det »att man bör ha aktning för andras meningar». Ty dessa tillkomma i regeln så, att människors brott äro mer aktningsvärda — d. v. s. mer personliga — än deras meningar.

Särskilt ungdomen får ofta sin »ståndpunkt» lika ofrivilligt som man får den, då man flyttas framåt av en folkmassa. Den unges första, frivilliga handling blir ofta just att — byta plats. Och det ligger dels i ungdomens skaplynne, dels i dess fostran — i och genom dogmer — att den då blir dogmatisk. Detta är i ungdomen ingen fara. Dogmen — vare sig den är renlärig eller kättersk — verkar som blomkäppen för blommorna. Nej, faran är om ungdomen icke är varm nog att vara fanatisk. Faran är om en ung människa hånler, när hon står inför

...den rigere Sjæl, som Fremtiden fængsled.

Vid vilken ålder du möter hånleendet, finnes en fara att akta dig för. Men möter du det i ungdomen,

vore det än hos din bäste vän, måste du fly. Förstår den unge ej detta, då är han förlorad.

Ty med hånleendet segrar Satan, han, som omvandlar icke stenar till bröd — det under, varpå vi igenkänna våra frälsare — utan han, som mäktar göra allt bröd till stenar!

*

Att äga personlighet betyder en tvåfaldig ungdom för den unga, en oförgänglig för den åldrade.

Att äga personlighet innebär att livet för oss alltjämt har nya möjligheter. I varje ålder förblir personligheten ej endast levande utan lovande; öppen icke avslutad, en i djupare mening oberäknelig.

Varje äkta personlighet, ung eller gammal, står bland de opersonliga som söndagen bland vardagarna, söndagen, som är ställd utanför de andra dagarnas ävlan, som söker sitt eget mål med sina egna medel.

Varje äkta personlighet står bredvid de opersonliga som trädgården bredvid landsvägen. Denna fyller s i t t ändamål: att allmängagna. Men trädgården gläder tillika, även om den endast är en trädgård i dynerna, där, bland vinddrivna träd, en mastspillra står som flaggstång, lusthuset är byggt av strandvraksplankor och stoderna äro gallionsbilder från stormdrivna Indiafarare.

Varje äkta personlighet, ung eller gammal, går bredvid de opersonliga som strömmen bredvid kanalen. Den senare glider fram mellan fasta bankar. Den förra följer självbanad väg. Enligt äldre tiders syn voro strömmar hemvist för naturandar, som aldrig kunde förlösas. Enligt nutidens syn äro de kraftkällor, som kunna omsättas i värme och ljus.

Att äkta personlighet är sällsynt beror till dels därav att föräldrar — kanske oftast de mest älskande — säga: »Vi måste fostra våra barn för denna världen, sådan den nu en gång är, annars måste barnen lida alltför mycket.»

Detta är den stora villa, som måste övervinnas genom en ny syn på lidandet. Barn måste fostras så, att de vilja ändra denna världen, även om denna deras vilja blir deras undergång.

Hade skeppsbrottens möjlighet fått vara den avgörande synpunkten, då ägde vi nu ingen sjöfart.

Fruktan för lidandet och predikan av lydnaden driva människorna in på vilse levnadsbanor, i oriktiga förbindelser. Sedan slappas deras motståndskraft med förkunnelsen, att endast man fyller sin plikt och förblir på sin post, behöver man icke vara lycklig. Denna lära har alla nyttighetshänsyn på sin sida, alla möjligheter att, i världslig mening, »göra lycka», d. v. s. leva lugnt och angenämt. Sedan man sålunda fallit för frestelsen till feghet, halvhet, samvetstumning, prisas man som en plikttrogen och aktningsvärd samhällsmedlem, medan individualisten oftast lever under osäkerhet, äventyr, livsfara. Ty han vill icke bära lidanden, som icke tjäna till någons utveckling; icke försaka en fotsbredd av den jord, en stråle av den sol, han behöver för att leva.

Redan Stuart Mill visade huru, under närvarande skede av utvecklingen, samhälligheten alltmer gynnas och stegras. Skolan, arbetet, samfundslivet, allt innebär likformighetens plikt. I vår tid undgår ej ens en stark personlighet att i viss mån avslipas, genom hänsynstagande för yrkes-, ämbets- eller partimoralen; att

stämplas med schablon, att utplattas genom masstrycket.

Och de flesta äro ej starka personligheter!

De, som av individualismens förkunnelse befara egoismens överhandtagande, borde minnas Multatulis ord »att en tiger ej gör så mycket skada som de vita myrorna». Tigrar äro för det första få och för det andra bli de jagade. Ej heller individualisten begär gatufrihet för tigrarna. Men han vet att de vita myrorna, i sin samhällsdygdiga enighet, svårare ödelägga stora värden!

Icke det onda gör mest ont, utan det som gott ansedda onda.

De »sociala människorna» kunna vara mycket små människor. En stor antisocial lidelse kan försköna en själ mer än hundra små samhällsdygder.

Hur ofta har ej en »vacker livsgärning» bakom sig ett i hög grad oskönt liv!

Hur ofta ser man ej människor släpa bördor, för vilka de äro lika litet danade som svanar att dra lastpråmar. Men människor finna denna »pliktuppfyllelse» vacker!

Hur få äro ej de, som verkligen känna individualistiskt, åtminstone å andras vägnar! Detta är tills vidare det svåraste kravet på vår altruism. Det svåraste provet för vår intelligens är icke att lära mer, utan — som det ypperliga engelska ordet lyder — to unlearn: frångå nedärvda meningar, berömda mönster, anpassade tankeformer!

Först när våra själar bli hundrafalt mer levande än de nu äro, skola vi omedelbart erfara tjus-

ningen av den individuella mångfalden. Nu sker detta hos de flesta endast genom självövertalning.

Tills vidare har samhället — från dopet till begravningen — otaliga medel att indämma, kanthugga, kvista, eldsläcka, sammanmala, utkavla individualiteter.

Tills vidare kan det således ej anses obilligt att individualiteten äger en och annan talsman. Medeltiden unnade ju t. o. m. djävulen sin advokat.

*

Det nya trosskedets ledande tankar — evolutionism, individualism och solidaritet — äro oupplösligt förbundna.

Och de båda senare följa med nödvändighet ur den förra.

Evolutionismen ej endast bevisar huru pliktkänsla och pliktbegrepp danas och omdanas genom släktets erfarenheter. Den visar även att sederna danas genom en långvarig lydnad för det, under ett visst skede, som rätt uppehållna. Sålunda nås fasthet. Men sedernas höjning åter beror av individuella avvikelser från den fasta seden.

En ädlare sedelag har i var tid framgått ur den individuella etikens förmåga att omvandla det allmänna sedliga medvetandet, mot vars värdesättningar det bryter sig, besegras eller segrar. I samhällen, där lydnaden för vissa »kategoriska» sedliga begrepp övervunnit det individuella rättsmedvetandet, har denna lydnad blivit en förfallsorsak, likaväl som den öppna eller hemliga olydnaden blivit det i andra samhällen.

Sedliga förnyelser komma städse från ett eller flera

samvetens förvissning om plikten att öppet och målmedvetet bli pliktbrytare. »Brottets» subjektiva berättigande kan endast det egna samvetet avgöra; dess objektiva däremot måste bevisas genom dess följder för sedernas utveckling. När utslagen av »det kategoriska imperativet» verka en pliktautomatisk lydnad för gällande lag och sed, vinner i bästa fall det förhandenvarande rättsmedvetandet en större utbredning och fasthet. Men ingen möjlighet finnes att förädla det redan givna till ett högre.

Uppror mot dem, som vilja utpeka allas väg såsom vår väg — vare sig under form av religionsuppenbarelser, förnuftsbud, samvetskrav, samhällslag — var därför städse befriarens uppgift. Och aldrig strålar samvetet i större härlighet, än när det sålunda står ensamt mot alla. Antigonehandlingar äro de mest oumbärliga. Men supranaturalisten — som själv stundom åberopar dylika såsom bevis för samvetets gudagivna styrka — glömmer att, medan rättsmedvetandet nu prisar handlingen, så dömdes den, då den skedde, såsom upprörande individualism, såsom brott mot samvetet, vilket endast ansågs tala i samklang med det hävdavunnet rätta. Och de handlande straffades som farliga föredömen. Med ett ord: vad samtiden kallar en »våldsam brytning med det bestående», befästes av framtidens konservativa såsom »en reform, i nära anslutning till det historiskt givna»!

Allra minst evolutionisten drömmer om att »börja om hela kulturutvecklingen på nytt». Men han inser redan i nuet, vad pliktmoralisten endast tillbakablickande inser: att pliktbegreppen liksom pliktkänslan danas genom individualism och auktoritet,

genom omstörtning och tradition. Pliktkänslor och pliktbegrepp äro ett de enskildas och allas samfällda verk, över vilket ej den enskilde och ej det hela ensam kan råda. Moralen får således varken vara helt individuell eller helt social, ty individen kan städse äventyra, att hans handling visserligen för honom själv blir sedlig, men ur det helas synpunkt fördömlig. Å andra sidan kan en pliktuppfyllelse, som samhället av individen kräver, göra handlingen sedlig ur det helas synpunkt men osedlig ur hans egen, såsom i våra dagar allt oftare blivit fallet med krigstjänsten, edgången och vigseln.

Samhället lagstadgade fordom religion och kyrkogång, handel och hantverk, klädedräkt och arbetssätt, begravningar och gästabud. Men allt mer har samfundet åt de enskilde lämnat frihet i dessa angelägenheter då de ej omedelbart beröra andras rätt. Större differentiering men fastare organisering, mindre auktoritet men mera solidaritet visar sig vara »den historiska» utvecklingens lag. Evolutionismen vet ej om utvecklingens slutmål är något för oss nu motbjudande eller något, som kan uppväga de lidanden, den kostat. Men vad evolutionismen vet är, att utveckling — livsstegring — jordiskt sett innebär en alltmer utpräglad, innehållsrik, sammansluten individualisation. Ju lägre en organism — eller själ — står, dess mindre individualitet företer den. Ingenstädes visar sig utvecklingen så »målmedveten», som just i differentieringen. Det är således på erfarenheter, man kan stöda hoppet att släktet åtminstone under de närmaste årtusendena skall förete en allt rikare och jämviktsfullare individualisering.

III.

»Idealisten» menar att i nödvändighetens värld ingen sedlighet kan finnas. Där blir människans sedliga »fall» lika ovillkorligt som stenens; lidelsens raseri lika oansvarigt som stormens. Men att stenar kunna tvingas att ligga stilla, att stormar kunna förutses och deras följder delvis avvändas, detta hör även till samma nödvändighetens värld! Detta synes de glömma, som påstå, att tron på nödvändigheten i en handling måste hindra evolutionisten att fälla moraliska värdeomdömen om denna eller påyrka återhållande eller rättande åtgärder gentemot fel och brott. Att vilddjur och sjukdomar tills vidare äro nödvändiga, hindrar oss dock inte att jaga de förra och att bekämpa de senare?

De, som förklara att man, genom att »göra lidelsen till personlighetens innersta kraft», lössläpper alla lidelser, ha ej mer aning om psykologi än barnet om fysik, när det frågar om »åskan går» med träskor! Lidelse är ju endast den själens värmekälla, vilken ger all rörelse i en eller annan riktning. Varje personlig kraftyttring drives av någon slags lidelse, ty utan denna uppstår ingen verksam vilja. Men likaväl som detta tillhör nödvändigheten, medför samma nödvändighet, att lidelsen kan brukas som rörelsekraft i olika riktningar; liksom att lidelser kunna växa, avtaga, motväga och upphäva varandra. Att vi sålunda alltmer kunna bestämma våra lidelsers riktning, detta hör ju även till nödvändigheten. Denna har visserligen inom människans själ, som inom hennes organism, ett så sammansatt förlopp, att utgången aldrig kan beräknas

med så ofelbar visshet som vid ett enklare naturförlopp. Redan när man når upp i den organiska orsaksserien, måste sannolikheten ofta träda i visshetens ställe, hur mycket mera då inom den ännu föga kända orsaksserien, vårt eget själsliv? Men vi gå där, från idel ovissheter till sannolikhet eller visshet. Och just på grund av nödvändigheten. Det var lika nödvändigt att människan sårade sin bara fot som att hon lärde sig skydda den; lika nödvändigt att hon begick våld mot andra som att hon lärde sig hjälpa dem. Det är lika nödvändigt att ett visst gift är dödligt, som att det ej dödar, ifall ett motgift snabbt nog tillföres organismen. På samma sätt är det nödvändigt att ett visst inflytande framkallar vissa brott och att ett motinflytande verksamt kan hindra dessa brott. Det är nödvändigt att en sjukdom blir farlig under en viss ålder och med lätthet övervinnes under en annan. Så även ett anlag, som är farligt vid tio år, kan bli gagnande tio år senare. Den lidelsens styrka, varmed ynglingen vid tjugu år omfattar en kvinna, kan tjugu år senare bli drivkraft för hans verk; den viljekraft, som vid tjugufem kom honom att förstöra sina framtidsutsikter i en viss riktning, kan komma honom att vid femtio stå som segrare i en annan. Och allt med samma nödvändighet. Endast de besynnerligaste begrepp om nödvändigheten hindrar den sedliga viljefrihetens målsmän att inse, huru den psykiska likaväl som den fysiska nödvändighetens värld är ett samspel av krafter, varur följder framgå, som ånyo sätta andra krafter i rörelse, vilket i sin ordning framkallar nya följder, som bli nya orsakskällor. Att vi härunder *känna* oss fullt fria — emedan den motivmakt, som

ytterst avgör vårt val, är oss omedveten — är en för vårt dagliga liv gagnande villa. Ty denna känsla av valfrihet inverkar på vårt bruk av de motiv och möjligheter, som ligga inom vårt medvetande. Den blir sålunda ett medbestämmande inflytande vid vår utveckling till sedlighet. Men när medvetandet om vissa motivs värde framför andra är starkt nog att avgöra vårt val, då beror detta dock ytterst därpå, att vår samfällda natur redan omedvetet lagt sin tyngd i valets vågskål. Vad människan nu är, detta är hon genom den utveckling, som bland annat givit henne samvete och värdeomdömen, ansvarskänsla och ändamålsbegrepp. Allt detta hör nu med till nödvändigheten; och gör hennes frihet lika betingad i riktning av det onda som av det goda; gör vissa brott för henne lika omöjliga som vissa dygder. Vår känsla av viljefrihet motsvarar det späda barnets känsla av frihet, ifall det med ett elastiskt band bundes vid en fast påle. Barnet erfar bandets tänjbarhet, rör sig i allt större kretsar och utvecklar därunder sin rörelseförmåga utan att erfara någon hämning.

Det är nödvändigt att den sedligt råe ej »med bästa vilja» kan handla så väl, som den sedligt utvecklade, liksom att den senare ej »med bästa vilja» kan handla så illa som den förre. En sanning, vi i vardagslivet ofta omedvetet uttrycka med orden: »jag ville att jag kunde betala honom med samma mynt, men jag kan ej förmå mig därtill». I båda fallen finnes i själva verket ingen vilja. Verklig är däremot den känsla, som driver till eller avhåller från hämndhandlingen. Den sedligt råe kan ej »med bästa vilja» välja det rätta, den sedligt utvecklade ej det orätta

ifall båda stå inför en sammansatt rättsfråga. Men ifall den sedligt råe lyder sitt samvete, utvecklas det med samma nödvändighet som hans färdighet i kroppsrörelser genom övning stiger från det enklare till det svårare. Med »den bästa vilja» har aldrig ett svagt motiv besegrat en stark lidelse, lika litet som en svag arm en stark. Men motiv som armar kunna stärkas genom tjänlig näring och flitig övning.

Utvecklingens etiska vinningar kan människan lika litet avhända sig, som hon kan avhända sig den upprätta gång, den hand och den hjärna, som göra henne till människa. Satsen att hon — om hon ej trodde på viljans frihet och pliktens gudomlighet — skulle mista sin sedliga utveckling och med ens bli samvetslös och pliktförgäten, är en slutsats lik den, att hon — ifall hennes tro upphör på skapelsen enligt Guds beläte — måste återgå till apornas organisation. Med ett ord: endast den, som ej inser, att »människan själv är en del av ödet» (Emerson), finner någon svårighet däri, att viljans frihet icke är den sedliga utvecklingens o r s a k utan dess f ö l j d; att vår relativa viljefrihet — som alla andra kulturskapelser — utgår ur otaliga famlande mödor.

Vår förnimmelse av en viljans absoluta frihet beror vidare därpå, att vi förväxla denna frihet med frånvaron av yttre eller inre tvång för handlandet, i de fall, då den viljebetonade själskraften ohämmad går sin gång. Om vi se till, vad denna kraft förmår, så finna vi att vi i själva verket haft föreställningar om o l i k a handlingssätt såsom m ö j l i g a, och att vårt val mellan dem synes oss fritt, just emedan vi ej kunna uppvisa några t v i n g a n d e orsaker för valet. Men dessa omed-

vetna orsaker finnas dock och de avgjorde den strid mellan våra känslor och föreställningar, som föregick valet. När vi säga, att vi handla på ett visst sätt, emedan vi »ej kunna annat», då betyder detta just att vi, med v å r a förutsättningar, endast se denna e n a möjlighet, så att vi i detta fall »intet val ha». Men vare sig vi känna oss stå mellan flera möjligheter eller inför en enda, så ha båda delarna sin orsak i vår natur och vårt föregående bruk av denna. Ju egendomligare och rikare vår natur är, dess fler villkor äger den för sin växt, dess fler verkningar kan den utöva eller mottaga, dess fler »viljor» förnimmer den, liksom dess fler svagt viljebetonade stämningar. När min handling därunder erfares som fri, då betyder detta, att den uttryckt mitt väsentliga väsen; att jag i handlingen varit mig lik; att den blivit avgjord inom mitt medvetande, och att jag således för den känner mig tillräknelig. Den, som t. ex. skyller en låghet på sin viljas ofrihet, på sin otillräknelighet, bedömer sig rätt. Men lågheten blev kanske »nödvändig», emedan han vid tidigare tillfällen låtit sina möjligheter att inslå en annan riktning förbli obrukade. Han har förbisett de små inflytanden, varigenom han kunnat skapa en vilja åt sina b ä s t a och försvaga viljan hos sina s ä m s t a egenskaper. Eller tanklöst tilltäppt de orsakskällor, varur viljeimpulser till det goda kunnat flyta och däremot givit viljeimpulserna till det onda fri bana.

Det är lika nödvändigt att den brottslige blir allt brottsligare — ifall icke något starkt hämningsmotiv inträder — som att den människa, vilken hela sitt liv stärkt de högsta motiven för mänskligt handlande, icke plötsligt begår ett lågt brott. Om någon — vare

sig till gott eller ont — blivit »som en annan människa», betyder detta att ett dittills overksamt, mäktigt inflytande öppnat en dittills stängd dörr för en dittills okänd del av hennes varelse.

Ett exempel må belysa det ovan sagda.

Ingen viljans makt kan hindra, att den av naturen fege erfar fruktan vid en fara. Det finns alla sannolikheter, att han även *handlar* fegt, om han plötsligt ställes i en fara, och om de känslor, som kunde motväga feghetens vilja till flykt, äro svagt viljebetonade. Men erfarenheten av feghetens följder blir nu orsak till en ny viljebetoning, t. ex. genom ärelystnaden. När sedan ärelystnadens vilja står mot feghetens vilja, tar den ena ut den andra, så att den fega handlingen åtminstone uteblir, ehuru den modiga ännu ej äger rum. Som den lustbetonade viljan är starkare än den olustbetonade, verkar ärelystnaden småningom en övervinnelse av feghetsviljan, och modet blir slutligen möjligt. Om överhuvud detta förlopp äger rum, beror dels på om denna natur inom sig äger en egenskap, som *kan* upptaga tävlan med feghetsviljan, dels på om den värdesättning, uppfostran och omgivning givit är stark nog att driva fram ärelusten till tävlan med fegheten. Har modet för fantasien fått en stark lustbetoning — såsom i hög grad sympatiskt för omgivningen — då finnas alla sannolikheter, att denna fega människa tio år senare med nödvändighet måste handla modigt vid ett liknande tillfälle som det, där hon första gången handlade fegt. Uppfostrans och självuppfostrans uppgift är att skapa vilja hos de värdefullaste egenskaperna. Men denna uppgift skulle aldrig lyckas, ifall ej en *psyko-*

logisk nödvändighet funnes, enligt vilken själens lagar verka. Och uppfostran mäktar intet om vissa psykologiska betingelser fattas.

Så länge ännu viljan hos en god egenskap är svag, men insikten om detta godas värde redan stark, uppstår ånger över den mot ens bättre vetande, ens högre vilja skedda handlingen. Men ånger betyder ej, att man i det ögonblick, man begick den ångrade handlingen, kunde handlat annorlunda. Detta blir möjligt först genom sådana erfarenheter — bland vilka ångerns plåga är den mäktigaste — som fördjupa viljan hos de egenskaper, man vill stegra men försvaga viljan hos dem, man i och med sin ånger underkänt. Sålunda blir det möjligt att i viss mening dana sig en ny karaktär. Alla stora människors historia bekräftar Pascals sats: att ju mer snille en människa har, dess mer lidelse har hon, liksom Mills sats: att ju lidelsefullare en människa är, dess större blir hennes självbehärskning, när lidelsens styrka vändes mot detta mål. Lidelsens styrka ger just snillet dess övermakt i fråga om att nå sina syften och inom sig undertrycka allt, som står i vägen för dessa. Någon har betecknat begreppet »karaktär» sålunda, att »personlighetens alla partiklar blivit koncentrerade och kristalliserade till målmedvetet och följdriktigt viljande och verkande». Men detta sker endast genom att lidelserna inriktas på uppnåeliga mål. Ty varken inre eller yttre inflytanden kunna framkalla nämnda kristallisation annat än under de villkor, varmed den är förbunden. Karaktären kan endast danas ur de medfödda instinkterna, impulserna, böjelserna, känslorna. Vår intelligens kan leda vår vilja

så att vi göra avdrag eller tillägg i vår natur, men aldrig så att vi omvandla den. Goethe varnar med rätta för den ofruktbara ånger, »som är en så högt driven värdering av ens jag, att man ej kan förlåta sig något». I samma ögonblick ångern utlöst föresatsen att nästa gång handla annorlunda, bör den — hos den sunda människan — vara på återgång. Någon förkrossande känsla av synda-skuld är otänkbar för envar, som vet, att man med nödvändighet har sin natur. Det gäller endast att — med de psykiska och fysiska lagarnas hjälp — ändra den i de fall, där den strider mot det egna idealet. Och detta kan ske genom att skaffa sig nya drivkrafter eller stärka viljan hos dem, man äger. En gång kommen till full insikt om och till fullt bruk av denna sin makt, råder människan över sitt framtida viljande med samma självhärlighet, som det förflutna råder över det närvarande. Hon har tagit sin själ i sina egna formande händer.

*

Det förflutna avgör oss ej endast genom ärvda anlag, utan även genom omgivning och omständigheter. Det är detta, som — även vid full tillräknelighet — måste göra varje dom relativ. Ty den grad av verklighet, som våra bästa möjligheter erhålla, beror på den medelbara eller omedelbara hjälp vi fått att komma över valets nollpunkt. D. v. s. den då två lika starkt viljande impulser stå mot varandra, och där således den bättre behöver ett krafttillskott utifrån för att segra.

Läran om den »fria viljan», som — alldeles oberoende av arv eller omgivning — mäktar det goda,

är ett stort hinder för en sådan sedlighet, som slutligen ger en i ny mening »fri» vilja. Man litar på dogmen om viljans oberoende och pliktens makt men försummar därunder att bruka ärftlighetens och anpassningens tankar för att främja sedligheten. Visserligen betonar evolutionismens etik att ärftlighetens och omgivningens inflytande minskar den enskildes ansvar. Men dess starkare betonar denna etik ansvaret i en annan riktning, nämligen för det samhällstillstånd, varav de enskildas sedebegrepp och handlingar till stor del bero. Just när man inser, att tills vidare icke envar kan göra sin plikt, blir det angeläget att dana de förhållanden, under vilka han skall kunna det.

Människan har först nu på allvar börjat lära läsa i människan. A-b-c-boken danas i de psykofysiska laboratorierna. De där funna kurvorna kunna kanske slutligen säga oss, huru själen skapat sig den yttre världen. Men de säga oss intet om ljus- och ljudvågor, färgskiftningar och harmonier, känsel- och doftförnimmelser i den inre världen. Religion och sedlighet, kärlek och vänskap, livstro och livsångest, sympati och antipati fläta sig där samman till en dagrarnas och skuggornas, en höjdernas och djupens värld, rikare på växling, fullare av under än den yttre, i vilken själen nu börjat stava och lägga samman. Att slutligen kunna läsa rent i boken Människan är målet för den småskola, där vi ännu befinna oss. Lärdomsvägen är lång, och därför synas de hava rätt, som svara, att innan en ny sedlighet är funnen, måste den gamla gälla, emedan hela utvecklingen annars skulle äventyras. Men på själens, lika litet som på

kroppens område, kan man vänta att nya organ skola stå färdiga för bruk. Nej, organen bli färdiga just genom att brukas för nya behov.

Att människorna börja tänka evolutionistiskt även på själslivets område, är en ny styrka, tack vare vilken vårt släkte under det tjugonde århundradet kanske bättre skall lösa vissa uppgifter än under något föregående. Framför allt den mest försummade bland dessa uppgifter: sedlighetens *vetenskapliga* begrundande och förverkligande i livsstegrande syfte. Varje *sedelära*, som uppställer det »absolut» goda eller onda, förbiser de lagar, dem även den sedliga utvecklingen måste följa: urvalets och anpassningens. Annat är att de under utveckling varande samvetena behöva absoluta begrepp, såsom svaga stänglar behöva stöd. Men man skall även på detta område lära de svaga, att *deras* eget behov av stöd *icke* får påtvingas de starka. Ingen förnuftig uppfostrare låtsas orka lika litet som barnet; han eggar tvärtom barnet att växa upp mot de kraftprov, det ser fostraren utföra. I fullkomlig analogi därmed handla de sedelärare, som hävda att olikheten i etisk rörelsefrihet är grundad på olikheten i krafter.

Även om denna relativa etik blir till skada för en och annan enskild, så är det dock den, som *måste* förkunnas, ifall släktet alltmer skall lära sig etiskt pröva, döma och handla enligt livsstegringens oändligt sammansatta krav. Den idealistiskt-absoluta etiken och psykologien förhålla sig såsom teckning efter idealhuvuden i gips förhåller sig till teckning efter naturen, med dess mångfald av former och ljusproblem. Samma nya kärlek till livsformernas mångfald, som nu inom

konsten avlöst kärleken till idealformerna, börjar bli avgörande även på det etiskt-psykologiska området.

För den nya psykologien är det ett humanismens bud, att ej endast inom all rättsskipning utan även vid alla enskilda etiska domslut, byta den abstrakta, allmängiltiga synpunkten mot den konkreta och individuella.

Motsatserna må åskådliggöras genom ett exempel från ett allmängiltigt område. Den gamla moralen menar, att ett löfte, ett ord under alla omständigheter måste hållas, ty annars undergräves tilliten, som ju är grundval för all sammanlevnad. Den nya moralen är enig om att detta är sant inom alla opersonliga områden. Jag bör kunna lita på att erhålla min lön utbetald, mina livsmedel oförfalskade, mina beställningar färdiga på utlovad tid. Ju mer pålitlighetskravet i *dessa* avseenden skärpes, dess bättre för alla. Men när liten gäller det personliga området — själslivets tillstånd — då inser den nya psykologien, att dessa står under förvandlingens lag; att en människa, som vill vara sig själv trogen, kan nödgas bryta ett löfte; kan nödgas offra tilliten; att hon, för den inre följdriktighetens skull, kan nödgas vika från den yttre. Men därjämte inser den även, att ju djupare den litvarit, som jag kränker, dess troligare skall kränkningen bli en svår livshämning för mig själv, åtminstone ifall jag offrar andras tillit utan en *djup inre nödvändighet*. Å andra sidan medför den nya synen på personligheten, att den individuellt utvecklade människan ej *fordrar* löften av en annan; ej väntar att någon, under alla omständigheter, skall kunna vara trogen någon annan än sig själv. Den

människa åter, som i sin »personlighets» namn löser sig från uppgift efter uppgift, för att följa infall efter infall — emedan detta är hans väsens »nödvändighet», hans »arv», hans »öde» — blir ej endast en karaktärslös utan en fattig personlighet. Ty han bestämmes icke av h e l a sitt väsen, han lämnar väsentliga sidor av detta outvecklade. Å andra sidan finnas naturer, som aldrig kunna vara h e l t trofasta, utan endast vara detta i d e t s t o r a h e l a. Om man på dem lägger det absoluta trohetskravet — i tankar, ord och gärningar — skola de aldrig kunna fylla det.

Det händer att vår egenart innesluter ödemarker, som icke kunna odlas, som måste förbli liggande bredvid våra fält. Men först måste odlingen försökas. Och den lyckas oftare än man tror. Ty även om en personlig egenart består i arvet av vissa lidelser, ja, fel, så kan just häri en möjlighet finnas att genom den ena lidelsen bekämpa den andra. Eller — för att bruka en sats ur Leonardos mekanik — »två svagheter kunna förenas så, att de tillsammans bilda en styrka».

Och ehuru tänkesätt ju icke kunna ändra naturgrunden — eftersom känslorna äro så mycket äldre och djupare än tänkesätten — kunna dock tankar få samma betydelse för naturgrundens kultur som kemien för jordens.

*

Det ovan sagda innebär intet anspråk att klara problemet om viljans frihet. Jag har endast sökt visa, huru det p r a k t i s k a problemet — att göra viljan stark hos våra livsstegrande egenskaper — kan lösas i den mån, som våra fostrare och sedan vi själva

finna de rätta motsatsegenskaperna, de, där den goda egenartens vilja har utsikt att besegra den onda egenartens. För detta fordras bland annat, att uppfostraren äger blick för den i varje ålder typiska egenskapen, den, som ger alla krafter deras spänning och rörelse. Men från och med småbarnen, som kallas »snälla», när de äro stilla — under den ålder, då deras hela varelse är rörelsebehov, då de borde lära sig förbinda begreppet »snällhet» med goda följder av deras verksamhetslust — strävar man att undertrycka det för var ålder typiska. I stället borde under varje åldersskede, lusten bli den viljedanande rörelsekraften i sedlig riktning. De tanklösa tro sig alltjämt höra visdomsord, när »idealisten» förkunnar: att lyckan omöjligt kan läggas till grund för livets värden, att den »lycksökande» individualismen stryker bort pliktbud och samhällskrav — med ett enda drag, såsom Döbelns läkare medikamentflaskorna! Visserligen bortskaffar den nya individualismen helst medicinen och lägger sitt nit på att höja det allmänna hälsotillståndet, ty den hyllar ej satsen, att »ont skall med ont fördrivas». Den tror, att det onda varaktigt övervinnes endast av det goda. Men vad den avser är icke ett förenklande, utan ett fördjupande av det ondas problem.

Månne idealisten aldrig frågat sig, varför — när religionsstiftare och tänkare under årtusenden förkunnat det rättas och godas höghet — människorna dock i så ringa grad förverkliga det?

»Idealisten» ger synden skulden. Men månne ej »syndens välde» till stor del beror av, att plikten blivit förkunnad såsom den makt, vilken skall övervinna

kött och blod, i stället för att plikten borde *varda* kött och blod? Varda det så, att det goda slutligen blir *ofrivilligt*?

I en »frihetens värld» kan aldrig sedligheten bli självverkande, bli organisk. I nödvändighetens ensam kan den — genom det fasta förhållandet mellan orsak och följd — bli ovillkorlig. Ju fler brott, som dragas undan »friheten» och »valet» — genom att bli *fysiskt omöjliga* — dess högre har människan nått i verklig sedlighet. Dess mer rörelsefrihet och valfrihet har hon försäkrat sig på de städse högre områden, där det ännu *kan* bli fråga om val.

*

Den sedliga traditionen verkar med årtusendenas viljemakt i varje levande. För det traditionen motstridande i sed och lag, i tanke och känsla, sakna vi ännu styrka.

Ty förtiden suger var levande tillbaka som en bränning, medan framtiden endast lockar som en sång.

De, som ej inse detta, borde aldrig taga ordet utveckling i sin mun. De ana ej ens dess första grundsanning: att varje obetydlig ändring, som om några tusen år kan medföra ett nytt kroppsligt eller andligt verktyg, motverkas av mäktigt fasthållande inflytanden. Och i den grad att det ojämförligt svårfattliga just blir framåtskridandet! Varje liten ändring till ett bättre sker ej framrusande, nej, framsniglande.

Evolutionisten inser att pliktkänslan alldeles som andra känslor kan vara dum, grym, hård likaväl som vis, högsint, ädelmodig; att den kan uppenbara sin styrka i ogärningar som i välgärningar, i ursinnigt

motstånd mot ett gott som mot ett ont. För evolutionisten blir således pliktkänslan, i och för sig, ej mer värd än någon annan känsla. Dess värde beror för honom av de moraliska normer, efter vilka den verkar och de övriga själskrafter, den sätter i rörelse.

Ty det ingår som ovillkorlig del av vårt väsen att vi ha intresse av de verkningar, våra egna och andras handlingar erhålla, eftersom verkningarna avgöra vår livsvärme, vår livskraft. En obetingad, förhållandelös sedlighet är ett lika otänkbart begrepp som ett obetingat och förhållandelöst blodomlopp. Men allt, som rör sig, kommer i nya lägen och förhållanden. Därav följer med nödvändighet, att sedlighetens normer måste skifta inom samma människas tillvaro, så mycket mer då inom släktets.

Pliktkänslan i vår själ, liksom stjärnbilden över vårt huvud, förlorar ej i majestät, därför att vi ana huru den ena som den andra uppstått. Men vardera blir mindre tillförlitlig att styra efter, när vi inse att de ändra ställning, dels efter vår horisont, dels genom sin egen, av den enskildes vilja oberoende, bana.

IV.

Kant hade, som vi veta, mottagit djupa intryck i sitt hem av pietismen men sedan av de engelska tänkarna och Rousseau. Man möter mest av det senare inflytandet hos den tidigare Kant och mest av det tidigare hos den senare — enligt en vanlig och naturlig förskjutning i hjärnan. Den tidigare Kants bana låg

ej långt från den tankeväg, som sedan hellenernas dagar lett förbi supranaturalismen till evolutionismen. Och det var alltjämt rationalisten Kant, som säkerställde sedlighetens oberoende av teologi och metafysik genom att göra den till uttryck för människans högsta förnuft och innersta väsen, till hennes egnaste, personligaste bestämning. Men när Kant sedan kallar samvetet ett ur utan urmakare, om en Gud ej antages, då har man rätt att mot honom åberopa hans eget yttrande: att den vildaste fysiska hypotes är att föredra framför att på naturens område tillgripa det övernaturliga. Evolutionisten anser att samvetet likaväl hör till naturens ordning som jordomloppet, att det är lika orimligt att härleda pliktkänslan ur omedelbar gudsgemenskap som tidsbegreppet. Ja, vi veta ej ens, om pliktbegrepp och tidsskiften betyda något på de oss närmaste himlakropparna; så mycket mindre veta vi något om deras förhållande till All-varandets jordiskt bestämda yttringar. Och i den grad, att en liten skärva i hjärnan kan göra en hedersman till slagskämpe och krogkund medan skärvans borttagande återger honom plikttrohet och goda seder! Att Guds röst på detta och liknande sätt låter tysta sig, är — för en supranaturalistisk samvetshärledning — ett obekvämt sakförhållande.

Förut är framhållet, att — om Kant upplevat den evolutionismens seger, han själv på ett område förberedde — torde han icke ha tappat sin agnosticism i samvetet. Då borde han, med sin vetenskapliga vilja att ej bruka fler förklaringsgrunder än som behövas, ha insett: att sedlighetens ursprung likaväl som dess ändamål finnas inom människolivet. Detta an-

tagande stödes av den lilla skriften om Das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Han var då ännu ej gripen av den lidelse för det slutförda, som är sanningssökarens frestelse, ej heller av det förakt för människonaturen, som är varje levandes livsfara. Han uttrycker där sin, av Rousseau närda, åsikt: att människan i sin natur, framför allt i sin känslas djup, har orsaken till sin sedliga utveckling. Han visar — genom omedelbara iakttagelser och jämförande psykologi — huru ras, kön, lynnesart, tidsförhållanden inverka på sedlighetsbegreppen. Ja, han uttalar där den för all nyare psykologi självklara sanningen: att ingen berömvärd egenskap finnes, som ej — genom oändliga övergångar — kan urarta till den yttersta ofullkomlighet. I vilket underligt ljus ställa ej dessa yttranden Kants senare antagande: att Gud allestädes uppenbarar sig i samvetets makt att kräva pliktuppfyllelse, om så vår egen undergång bleve följden! Den äldre Kant glömmer att samme Gud då talar mycket olika i olika land, tider och människohjärtan.

*

Och med vilken olika grad av snabbhet eller styrka verkar ej samvetet! Det ena står stilla, när det andra skälver som ett asplöv. Den ena människan visar samvete redan i vaggan, den andra förblir bokstavligen samvetslös hela sitt liv. Alla dessa sakförhållanden vålla den mörkaste oreda så länge samvetet fattas som Guds röst. Och i valet mellan att ej kunna tillfyllest förklara samvetets ursprung eller nödgas medge, att Gud ter sig alltför mänsklig i och genom samvetets be-

skaffenhet, månne ej den förra resignationen tørde vara Gud — och människan — mest värdig?

Redan Kants samtid sporde vid hans tal om den goda viljans välde:

Vilja till vad?

Få tänkande neka att flertalet förnimmer ett »kategoriskt imperativ»; att man kan känna sig, av sitt samvete nödgad till handlingar mot all egen fördel, all n ä r a liggande lust. Men varje tänkande vet även, att handlingens värde i och för sig i c k e avgöres genom att jag följt detta imperativ. Det kan ha drivit mig till en handling, som — trots min egen goda vilja — blir osedlig i sin verkan.

Kant har även sökt avvända denna fara.

Han utgick från satsen att intet kan tänkas såsom utan all inskränkning gott mer än en god vilja, med andra ord pliktkänslan. Han undersöker ej huru den uppstått. Men dess verklighet inom människans bröst inger honom samma vördnad som stjärnorna över hans huvud.

Pliktkänslan betecknas av Kant såsom den känsla, som driver till handling, ej av böjelse men av plikt. Den av sina böjelser bestämda, sinnliga naturen, vill göra lyckan till princip för handlandet. Men det för plikthandlingen utmärkande är att inga hänsyn tagas till böjelserna, att handlingen sker även om den vållar olust och obehag för naturen i övrigt. Det sedliga handlandet kan visserligen medelbart främja vår lycka. Men detta s y f t e får ej i minsta mån vara medvetet och ju syftesfriare den sedliga handlingen även o m e d v e t e t är, dess högre blir den.

Kants första bestämning för en plikthandling är således att den, åtminstone medvetet, ej får ske av annat skäl än att *den är plikt*.

Den andra bestämningen är att plikthandlingens värde icke avgöres genom den *avsikt* vari den sker utan endast genom den maxim, som bestämt vårt beslut. Denna maxim bör vara *aktningen för lagen*. Men med lagen menar Kant den objektivt förnuftiga princip för handlandet, som även subjektivt borde vara avgörande för allas vilja, ifall alla läte sig bestämmas genom förnuftet.

Således blir Kants norm eller vägledning för det enskilda samvetet, då detta driver oss till en plikthandling, följande: »Förfar aldrig annorlunda än så, att du också skulle vilja att din maxim kunde varda en allmän lag.» Men Kant menar en lag för *förnuftet*, icke en samhällslag.

Handlingar av tvång äro, enligt Kant, lika litet plikthandlingar som handlingar av böjelse. Tvånget inträder då den subjektiva viljan står i strid med den objektiva, varunder den förra nödgas böja sig. Endast när min vilja är bestämd genom allmängiltiga förnuftsskäl blir den därur flytande handlingen en plikthandling. Då utgår från samvetet det kategoriska imperativ, som pliktkänslan lyder, även om detta sker under den största olust, ja, med undergång för hela vår övriga varelse.

*

Intet är emellertid en vanligare erfarenhet, än att *icke* »envar kan göra sin plikt», såvida icke hela tonvikten lägges på *sin*.

Men därmed bli pliktnormerna lika många som det finns individer och den enes förnuftsbestämda samvetshandling får ingen allmängiltighet för den andre. Det alla förbindande pliktbegreppet kan endast av samhället l a g l i g t fastställas men aldrig för alla individer bli ett kategoriskt imperativ för samvetet.

Några enkla exempel torde klargöra detta. Uppställes företagsamhet som en ingenjörs förnuftsenliga — med andra ord oavvisliga — plikt, då kan han med ett passivt lynne ej fylla den, medan han däremot väl kan fylla arbetshederns. Uppställes mod som en läkares förnuftsenliga plikt, då kan han, med ett vekt lynne, t. ex. vägra en operation, varigenom en modigare läkare måhända räddat den sjuke, medan, tack vare samma lynne, den förre kanske bättre fyller omvårdnadens plikt hos en annan sjukling. Uppställer man som en sons förnuftsenliga plikt att sörja för sin mor, då tvingar detta en kanske olämplig lärare att kvarstå som sådan, ehuru han inser, att han sålunda sviker sin plikt mot lärjungarna.

Med ett ord: i n g e n k a n f u l l t f y l l a a l l a s i n a p l i k t e r, om dessa uppställas a l l m ä n t i stället för individuellt. Ingen kan »göra det rätta för det rättas skull», ty detta abstrakt rätta har ingen någonsin sett. Men vi kunna g ö r a r ä t t f ö r o s s; flertalet kan fylla s i n plikt inom det område, där plikten står i samklang med hans natur. Idealismen är på detta som alla andra områden verklighetsblind, när den ställer detta antingen-eller:

a n t i n g e n en ovillkorlig, som förnuftig allmänt erkänd, lydnadsplikt e l l e r tygellöshet.

Verkligheten visar däremot möjligheten av ett tredje:

att bevara plikt-k ä n s l a n s styrka i förening med plikt-b e g r e p p e n s relativitet till individens s k a p l y n n e och det föreliggande sakläget.

De, som invända, att följden härav bleve om ej tygellöshet så åtminstone ett hållningslöst stämningsliv, glömma, i vilken grad livet självt visar sig »hållningslöst» genom att låta o l i k a följder flyta ur skenbart samma pliktuppfyllelse eller pliktförgätenhet. En erfarenhet, som ej endast visar det irrationella i tillvaron, utan även att förbiseendet av individualismens krav måste ö k a den mänskliga tillvarons irrationella karaktär.

Men ingen tänkande evolutionist förkunnar pliktbegreppens individualisering förrän hos — individer! Den ä r ännu ingen individ, som ej höjt sig över det plan, där de djuriska självuppehållelse- och släktuppehållelsekraven äro de enda drivkrafterna. Och även när människan höjt sig över detta plan, så är det ju — som redan är framhållet — ej vad hon har gemensamt med andra, utan just det, som skiljer henne från dem, vilket blir det för henne väsentligt enskilda, det, som utgör hennes individualitet.

Och odlingen av denna börjar — i moraliskt som intellektuellt avseende — först där den allmängiltiga kulturen gjort sitt förarbete.

Då finner man, att den ena med lätthet frambringar vissa handlingar, den andra med möda, den tredje alls icke. Men hos alla finns kanske pliktkänsla i lika grad. Det är således ej dennas styrka, som avgör utgången, utan naturgrunden. Det blir ej i samvetets t i l l v a r o som det personliga visar sig, utan i det s ä t t, varpå envar följer samvetets maning. Medan

pliktrigoristen anser att samma pliktkänsla måste bestämma envar, oberoende av lust och olust, säger evolutionisten: den plikt, du med den yttersta möda fyller eller den du — samvetskvald — nödgas lämna outförd, denna är kanske icke *din* plikt? Alla dessa otaliga »måste», varigenom du blivit fostrad inom skolan, hemmet, ämbetsverket, partiet, dessa »måste», varigenom du känt din egenart, dina livsmöjligheter förringas, grip fatt i dem en gång, ställ dem framför dig, i stället för att alltjämt låta dig drivas av dem. Pröva, om de verkligen äro ett *samvetets måste för dig*? Och, om de icke äro det, då kan det lika litet vara din plikt att handla efter andras »måste», som det numera anses vara din plikt att tro enligt andras bekännelse.

Vi veta att Kants kategoriska imperativ ej innebär nämnda lydnad för sed, bud och förebilder. *Han* visste väl, att det ofta ej är vår medvetna personlighet, utan endast vår nedärvda sed, vår inlärda moral, som kommer oss att lyda samhällets rättsbegrepp. *Han* kallade därför endast den handling god, som var ett utslag av vår egen goda vilja, av vår aktning för pliktens lag inom oss själva. *Han* godkände endast den inre drivkraften, den sedliga självverksamheten, en självlagstiftning oberoende av all yttre myndighet.

Men detta leder rakt in i — individualismen! Och att det så gör, är det stora och bestående i Kants sedliga åskådning. Att skilja pliktkänslan från de samhälleligt vedertagna pliktbegreppen, liksom att uppvisa *plikt-känslans* ovillkorligt förbindande makt, måste ske så kraftigt, som det skedda genom Kant. Även evolutionisten ger honom rätt i att för den människa,

som ännu motsträvigt böjer sig under den högre lagen inom sig själv, måste plikten tillsvidare framställas såsom befallande, såsom ett obönhörligt *du skall*, för att verka som tygel, eller för att övervinna den ursprungliga olusten vid någon pliktutövning.

Kant anser, att pliktkänslan tydligast framträder i konflikter; att den »goda viljan» visar sig fullast verksam när plikten utföres med olust, ja, att den sedliga hänförelsen vid pliktuppfyllelsen icke är fullt ren, när något eget intresse, någon omedelbar tilldragning, någon lyckokänsla är förenad med densamma. Men evolutionisten menar tvärtom att olusten vid pliktuppfyllelsen ännu innebär ofullkomlighet; att olustens besegrande nog är ett samvetets kraftprov, men att det vittnar om en ännu opålitligt sedlig tillvaro. Kraftprovet är emellertid betydelsefullt; emedan det kastar undan hinder och banar väg för lusten. Sålunda kan det, som jag i dag gör med lidande, framdeles bli lust, medan allt, jag *alltjämt* gör med olust, får idel små och svaga verkningar inom samhället som inom mig själv. Det val, pliktkänslan gav mig impuls till, blev i förra fallet inledning till en följd av liknande val. Dessa bli vana, och sålunda uppstår slutligen i det givna fallet uteslutning av varje möjlighet till val och omedelbart handlande ur vårt väsens nödvändighet. »Frihet» blir då icke, att vi kunna välja bland motsatta möjligheter, utan tvärtom att vi — ohämmade av alla motstridande impulser — följa vårt väsens nya lag; att vi blivit »samvetslöse», att vår pliktuppfyllelse är naturlig som trädens fruktsättning!

Envar förstår denna tankegång, om den ledes in på något samhällsområde. Få torde t. ex. bestrida, att

den, som alls ej kan stjäla eller mörda, är en sedligare varelse än den, som ofta måste besegra frestelsen därtill, medan det onekligen är ett större kraftprov för den senare att låta nästan ha liv och egendom i fred! Medger man detta, då måste man även medge att det högre tillståndet måste vara det, där plikten svunnit för lusten, där väljandet upphör och varandet börjar.

Kant bröt udden av sitt eget yppersta vapen, när han antog att samvetslagen stod i varaktig motsats till människans övriga natur. Han har även kommit i en annan motsägelse till sig själv. Ty den, på det kategoriska imperativets bud med olust utförda handlingen, kan psykologiskt icke innebära det slags oberoende av sed, bud och förebilder, vilket Kant själv fordrar som ett av den sedliga handlingens kännetecken. Just den stora, strålande samvetshandlingen i Kants anda bestämmes ofta — negativt — av något bud, man trotsar, eller också av någon förebild, man älskar. Oberoendet är endast tänkt, icke verkligt.

Brukar man Kant rätt blir följden att den, av det kategoriska pliktbudet bestämde, under sedlighetens första skede säger: jag måste göra min plikt. Under den etiska halvbildningens skede ändras betoningen och människan säger: jag bör göra min plikt. Senare säger hon: jag vill göra min plikt. Slutligen — såsom etiskt fullbordad — talar hon alls ej om plikt. Ty då är den ett med hennes väsen.

Hos Michel Angelo kan man finna sinnebilder av de fyra skedena i de med klippan halvt sammanvuxna trälarna i Boboliträdgårdens grotta; de fristående men ej fria slavarna i Louvre; den som vilja — men ännu

ej som väsen — befriade Moses och den i hela sin varelse frihetsstrålande David.

Att inga plikter fylla, detta är den ofria människans medel att för sig själv dölja sin bundenhet. Att *fullgöra* plikten, men som börda, är den trälsinnade människans medel att axla det ok, varförutan hon ej trives. Att omvandla plikten till lycka är den fria människans seger. Att se lyckan som sin *plikt* den fullkomnade människans adel.

Men denna personlighetens fullkomliga frihet är *målet*, icke utgångspunkten. Och målet uppnås endast genom att övervinna först *drifternas* envälde med *samhällssedlighetens* hjälp, så *denna* med den *personliga sedlighetens*, slutligen *denna* genom att nå på »andra sidan om gott och ont». Nietzsche har rätt i att först när moralen hos oss själva blivit instinkt och oundgänglig, kan man våga behandla den som illusion. Almquist var redan inne på samma tankar. Han har sagt djupa ord om träldomens sjukdom, om de tillstånd, då människorna lyda som barn och därför bli villa som får, när de lämnas åt sig själva. Även han lärde, att »det var en konst att varken vara lösaktig eller bunden — *men en konst som finnes*». Vad skall man tänka om en »idealist», som ej vill eller kan förstå, att denna självhärliga frihet från pliktbegrepp kan uppnås genom den högsta etiska kultur?

Se huru ynglingarna på Parthenonfrisen styra sina hästar: genom hela sin stolt sammanslutna, starkt spänstiga maktutstrålning, som förbinder dem till ett med springaren, så helt att människans vilja blivit

djurets, som synbart njuter sin livsstegring i och genom ryttarens!

Den självhärliga människan tyglar sina drifter såsom dessa ynglingar sina springare, genom lust, ej genom sporre och spö! Endast den, som ej kan den ädla idrotten, löper fara att utan dessa hjälpmedel bli avsutten.

En jämförelse torde kanske göra tankegången än klarare.

Envar inser orimligheten att på det estetiska skapandets område bruka pliktbegreppet som rörelsekraft. Ingivelsen kommer eller kommer icke. Och när den kommit, då uppnår den verkningar, som tiotusen timmars pliktknog ej kan åstadkomma. Ju mer det etiska handlandet närmar sig den geniala ingivelsens art, dess fullkomligare blir även detta.

Å andra sidan måste man, i fråga om det etiska handlandet som om konstskapandet, taga avstånd från den romantiska fördomen: att man uteslutande och alltigenom kan lita på ingivelsen.

*

Då Kant lärde att Gud givit var människa god vilja till pliktlydnad, förbisåg han huru en god vilja kan danas. Spinoza åter lärde att den uppstår ur den lycka vi erfara genom känslan av samhörighet, samverkan, sympati med och från andra människor. Därmed fann han vägen för dess danande.

V.

Mest kan invändas mot Kants sats att ingen moral finnes i vanehandlingar.

Nyss är framhållet att den enda moral, som är pålitlig, är den, som sker av vana, ofrivilligt, oöverlagt; att den människa i sedlig mening står högst, hos vilken allt gott är ett ovillkorligt uttryck av hela själstillståndet. Och detta kan ske vare sig som följd av en skön natur eller av tidigare, medvetet valda och behållna själstillstånd, som nu blivit en andra natur, så att det goda utövas »pliktförgätet». Medan den äldre, från naturens syndighet utgående uppfostran, undertryckte instinkterna, börjar man nu inse, att huvudvikten i uppfostran ligger därpå att genom ett rätt bruk av instinkterna dana etiska vanor. Vanan består i fysiologiskt avseende väsentligen däruti, att handlingen genom övning nedarbetas till en — slutligen omedveten — reflexverksamhet. Om övning inga vanor medförde, utan om medvetande krävdes för att i alla avseenden handla, då uppstode en sådan trötthet, att framsteg bleve nästan omöjliga.

Vanehandlingen leder in till det omedvetna och blir sålunda den makt, som håller de enskilda — och därmed samhällena — kvar på en gång inslagna vägar. Att vanorna sålunda kunna bli hinder för framsteget, är klart. Det är därför uppfostrans uppgift att bibringa för livsstegringen väsentliga vanor. Vidare måste en oböjlig följdriktighet råda vid vanans upprepande, tills den blivit en andra natur. Sedan barnet erhållit ett gott skäl, får intet avhandlande av skälet äga rum,

utan ovillkorlig lydnad följa. Ty endast genom ett kraftigt inarbetande av vanor och färdigheter uppstår lust genom dessa. Och endast lusten kommer slutligen barnet att inse skälens värde. Denna erfarenhet bidrager till att barnet nästa gång starkare påverkas av skälet och mindre behöver befallningen. Genom varje sålunda färdigbildad god vana blir kraft frigjord för högre ändamål.

Ingen tänkande individualist anser att barnet är en färdig personlighet, ej heller att det någonsin kan bli en sådan, om det av naturen saknar varje egenart. Men individualisten menar: att inövningen av samhälleliga vanor nu sker utan urval mellan de för envar oumbärliga, de umbärliga och de för den personliga egenarten skadliga. Ty uppfostran strävar alltjämt att bibringa barnet ett visst mått normaldygder till samhällsbruk, i stället för att i och med barnet bringa samhället ett nytt personlighetsvärde.

Varje tänkande vet, att det späda barnet ej är moget för den etiska relativitetens begrepp; att det endast genom klara, bestämda bud och krav fostras till välde över den opersonliga, djuriska delen av sin varelse. Men det är genom omfånget av dessa bud, genom deras anpassning till det givna naturanlaget och genom sättet att inprägla dem, som den organiska uppfostran visar sig. Denna söker frigöra barnet från idéförbindelser, som intet inre samband äga — och detta är barnets liksom vildens och den obildades vanliga form för idéförbindelser — men stärka dem, som äga ett sådant samband. Den vanliga uppfostran däremot stärker — genom straff, förbud, hotelser —

just de yttre idéförbindelserna och hindrar sålunda uppkomsten av de inre. Följden är att när människovarelsen en gång finner att denna orsak och följd ej organiskt höra samman — att prygel t. ex. icke med nödvändighet följer lögnen, utan att denna skickligt utförd tvärtom kan äga angenäma följder — då finnes ej längre någon avhållande makt.

Ofta äro barns »synder» rentav självhjälp i riktning av deras verkliga behov. Huru många barn straffades t. ex. ej fordom för snatteri av sötsaker eller frukt, då förbjudna som farliga, medan man nu vet dem vara verkliga livskrav för barnet. Huru många barn straffas ej ännu för vågsam företagslust, detta livsvillkor för deras kraftutveckling. Sålunda har okunnigheten oavlåtligt upphävt de äkta förbindelserna mellan lust och behov, men danat oäkta under en fortsatt lidandeshistoria för barnen.

En svensk vetenskapsman har påpekat att övning ej innebär att samma förlopp upprepade gånger sker på samma sätt utan var gång något olika än förut. Detta ger oss erfarenhet om de innervationskomplexer, som bättre eller sämre förverkliga det med verksamheten avsedda ändamålet. Vi veta t. ex. ej vilken muskel vi spänna. Vad vi lägga märke till är *verkan av ansträngningen*. Vi försöka på ett sätt, så på ett annat och utvälja slutligen det bästa. Minnet sätter oss i stånd att återframställa rörelsen men ej endast detta. Minnet har samma betydelse för övningen som ärftligheten för utvecklingen. Men härtill kommer, i båda fallen, *variation* och *urval*. I varje konst visar sig mästaren skild från nybörjaren, ej genom den större lätthet varmed han gör samma rörel-

ser utan därigenom att han gör mer ändamålsenliga och således med mindre kraftförbrukning når bättre resultat. Däri ligger, utifrån sett, skillnaden mellan vighet och behag eller deras motsats.

Allt detta har sin motsvarighet inom det sedliga handlandets område.

Begreppet »organisk sedlighet» innebär således ingen bild utan en verklighet att eftersträva. Instinkterna äro ärvt organiskt minne av lust och olust, dessa livets elementära drivkrafter. Från dem måste uppfostraren utgå för att dana nya instinkter och därmed ett starkt kroppsligt underlag åt den högre utvecklingen. Emedan småbarnet — som förbrytaren — följer ögonblickets ingivelse, gäller det vid bådas fostran att först bruka lust eller olust för att dana sådana associationer, som slutligen medföra större framsynthet i frågan om de bästa medlen för den egna självhävdelsen. Emedan småbarnet har starkt ömhetsbehov och starkt verksamhetsbehov, måste man förbinda båda med olusten att väcka missnöje och med lusten att tjäna. Lyckas man i detta, då har man lagt grunden för en socialt-individuell människas utveckling. Medan barnet ännu endast är reflexmaskin, måste de oumbärliga vanorna inarbetas. Från och med att själen samlar sina spridda intryck till medvetande, blir uppfostrarens uppgift att låta barnet erfara nödvändigheten, enheten och utvecklingen såsom verkligheter. Med andra ord: man måste låta det »falla» ur naturväsendets omedvetna »paradisiska» lycka och genom lidande och lust bereda det möjlighet till en »oskuld för andra gången». Ur nödvändighetens, i dess egen erfarenhet förverkligade, begrepp bör bar-

net lära självbehärskning; ur enhetens lära samkänsla, ur utvecklingens lära självverksamhet. Genom den första lärdomen stiger barnet från djur till människa, genom den andra från vilde till samhällsmedlem, genom den tredje från samhällsmedlem till personlighet.

Det är lika litet »personlig» kultur att t. ex. lära barn renlighet och redlighet, som att lära dem läsa och skriva. Än mindre är det »individuell uppfostran» att barnet tillåtes plåga hela den övriga familjen, så som de enfaldige tolkat begreppet »barnets århundrade». Men från första början av ett barns sedliga fostran måste uppfostraren handla ur vissheten: att följdriktighet, frid, fröjd och frihet äro lika väsentliga livsvillkor för själens växt, som föda, luft, sol och rörelse för kroppens.

Att i Rousseaus, i Pestalozzis, i alla stora pedagogers anda individualisera och psykologisera uppfostran, betyder således icke att tillåta varje barn sin ålders allmänna vanarter — än mindre att tillåta det ena barnet en osed, man nekar det andra. Men så tolka föräldrar de stora tankar, för vilka de själva äro för små. Utan det betyder att studera varje barns specifika olikhet, och inse att barnen äro lika invecklade, lika, nej mer individuella sinsemellan, än vad de vuxne äro.

Individuell fostran består i att så snart och så ofta som möjligt sätta barnet i sedlig verksamhet inifrån. Bruka yttre myndighet mot dess ålders olater och oförstånd, men sök besegra dess skaplynnes fel genom att sätta de — felen motsvarande — goda krafterna i rörelse och gynna barnets verksamhetsdrift

i riktning av dess anlag. Begå sådana övergrepp och ogrannlagenheter mot barnets personlighet, som den vuxne själv icke skulle tåla. Ännu når uppfostraren i regeln det allmänmänskligt önskvärda på egenartens bekostnad. Eller också förblandar den efter egenarten spejande det tillfälliga med det väsentliga, vanarten med arten, det yttre inflytandet med den inre impulsen. Ingen kan uppfostra individuellt, som ej besitter den konstens grundvillkor: att göra riktiga psykologiska iakttagelser. Genom den individuella uppfostrans dilettanter danas de självsvåldiga, bortskämda, oförsynta barn, vilka nu anföras mot denna slags individuella »lycko»-uppfostran, som varken gör barnet individuellt eller lyckligt! (2.)

Barnet är lyckligt — och individuellt — när det genom visligt vanetvång befrias från egen råhet och nyck; när det kan leka och lära, iakttaga och arbeta, skapa och drömma, utan att från de vuxna få vare sig mer hjälp eller mer hinder än som är alldeles oumbärligt för att dess krafter ej onödigt må förspillas.

Nu skötas barnen i skola och hem såsom en trädgård skötes av barnungar, vilka krafsa efter plantornas rötter, bryta de kraftiga skotten men låta vattenskotten sitta kvar; lämna rosor ouppbundna och rycka ned frukten omogen!

Sedan barnen vuxit upp i hem utan fast hållning och jämn värme, utan arbetets allvar och ömhetens vishet, hem, ofta tillhåll för småsinne och gnat, jordbunden världslighet och härsklystet oförstående, då se föräldrarna snart barnen hävda sig och sina meningar på ett fränt sätt. Föräldrarna söka då någon

representant för »tidens ondska», den de anklaga för att barnen mist förmågan av tro och lydnad. Att far och mor själva borde utvecklat barnen till en av tro och lydnad oberoende sedlighet — detta ana de ej. Men det är nu en gång så, att konst endast danas av konstnärer och personligheter endast av personligheter. En gång frigjorda från föräldrarnas myndighet få nu de unga själva med otroliga mödor börja om sin egen sedliga uppfostran, som borde varit undangjord i barndomen.

Den sedlighet, människan nu lindas eller pressas in i, är — i förhållande till en organisk sedlighet — vad yttre skyddsåtgärder mot smitta och förkylning äro i förhållande till den egna sunda kroppens motståndsmedel. Genom att kristendomen betraktade människorna såsom sjuka, blev hela den på kristendomen byggda sedligheten — och fostran till sedlighet — en utrotande i stället för en utvecklande, en vaktande i stället för en vågande verksamhet. Även sålunda blevo och bli ju vissa sedliga mål vunna. Men ingen organisk sedlighet. Denna kan endast uppnås genom att man småningom utbyter religionens, lagarnas och uppfostrans moraliska tvångsmedel mot de verkligt frigörande uppfostringsmedel, som kunna hämtas ur de yppersta krafternas tillväxt. Sålunda vinnes den enda frihet, människan kan äga, den »att med nödvändighet följa sin innersta natur» (Rahel). Har man nått denna frihet, då äger man sin egenart men behärskas icke av den. Det är detta, som så djupt skiljer individualismen från subjektivismen.

Det gamla begreppet att »käppen alltid bör ligga bredvid hund», måste besegras. Det var endast så länge

vi betraktade oss som hundar, käppen behövdes. Att anse inövandets tvång som människonaturens varaktiga behov, detta är det grova, psykologiska misstag, pliktmoralen begår. Att på ett tidigare utvecklingsskede mycket är plikt, som icke redan då kan kännas som lycka, upphäver ej den sanningen: att om plikten, trots ihärdig, samvetsgrann uppfyllelse, likväl ej omvandlas till lycka, då torde detta i de flesta fall bevisa att vi tagit miste om vår plikt.

VI.

Individualistens pliktnorm är: att handla så att han främjar det värdefullaste hos varje jag — i främsta rummet då hos sitt eget — och de värdefullaste jagen. Eller med andra ord: att främja livsstegringen genom ökad rörelsefrihet för de yppersta krafterna inom som utom sig själv.

Men som villkoren härför icke äro lika hos någon, kan ingen i allo handla så, att detta kan bli lag för någon annan än honom själv. Och t. o. m. detta endast i handlandets stund. Senare — som tidigare — torde nämligen handlingen icke äga etisk giltighet ens för mig själv. Individualisten kan således ej godkänna Kants regulativ för handlandet: att en sedlig handling bör vara sådan, som om man med den kunde tänka sig skapa en ny natur, en allmän lag för alla förnuftiga varelser i samma läge.

I förbigående må erinras om en annan etikers påpekande: att Kant härmed motsäger sitt andra sedlighetskriterium, den fullkomliga »intresselösheten». Ty

härmed riktar Kant dock den sedliga viljan mot det mänskliga samlivets behov, men förbiser att dessa behov aldrig blivit upptäckta, ifall icke lust- och olustkänslorna genom handlingarnas följder danat de erfarenheter, som ledde till pliktbegreppen. Ja, utan dessa erfarenheter hade ingen plikt blivit »kategoriskt imperativ» i något samvete! Vore stöldens följder alltid angenäma, då hade redlighet aldrig blivit plikt; vore hunger en vällust hade släktet svultit ihjäl. Människans samvete har blivit väglett i sitt omdöme av hennes viljas förhållande till ett visst mål. Och ett etiskt handlande utan varje syfte — som Kant fordrar — är lika psykologiskt omöjligt som etiskt förkastligt... (Höffding).

Och när Kant vill göra det rena förnuftets slutsatser allmängiltiga på sedlighetens likaväl som på kunskapens område, då hade den ålderdomskallblodige glömt, att känslorna, icke förnuftet, äro drivkraften till människornas flesta handlingar.

Tillämpat i verkligheten bleve ovannämnda regulativ för handlandet ett Shylockskrav: ingen kniv skulle kunna utskära detta skålpund kött utan att livet spilldes.

Vi veta sällan nog ens om den människa, vi älska mest, för att förutse de enligt hennes natur nödvändiga handlingarna. Hon kan endast vara föremål för vår anande blick, våra ungefärliga slutsatser. Att handla så, att man därmed kunde tänka sig en allmän lag för alla förnuftsbestämda människor i samma läge, är psykologiskt otänkbart redan därför att lägen *aldrig äro lika*. Och även förnuftsskälen äro det *aldrig* i verkligheten, endast *skenbart*, såsom ab-

strakt tänkta. Icke hos två av den i samma anfall fylkade skaran, icke hos två av de i samma dödsfara sammanpressade människorna, är själsläget detsamma. Otaliga obeskrivbara skiftningar göra varje ny själ och var ny handling och varje ny stund till något aldrig förut på samma sätt varande.

Och ej endast de ödesdigra stunderna. Huru ofta ha ej t. ex. tvenne vänner sagt varandra, efter en härlig dag samman, att de borde förnya detta intryck! Men de ha aldrig återupplevat det. Ty har än varje drag i det yttre varit detsamma, stämningen har aldrig varit det: kanske rikare, kanske fattigare, alltid annorlunda. Huru ofta ha ej två älskande känt sig som fåglar, burna av samma tankes eller känslas lufthav! Men när de nästa gång stiga lika högt eller högre — alldeles samma avstånd eller närhet skola de aldrig mer uppleva, icke alldeles samma atmosfär skall då lyfta dem. Ett obevekligt »aldrig mera» ljuder ej endast från dödens, nej, från livets läppar vid var själarnas mötesstund. Varje ögonblick, som bubblelikt brustit på tidsströmmen, är förbi; de villkor, som formade detta till just vad det var, återkomma aldrig. Och när detta gäller om det, vi jämförelsevis kunna behärska — våra egna handlingar och själstillstånd — huru mycket mer måste det då ej gälla om andras utsikt att komma i alldeles samma inre och yttre läge som vi själva.

Man kan belysa omöjligheten härav med tvenne drag ur Kants eget liv.

När han av Fredrik Wilhelm II blev befalld att hålla inne med sina förargelseväckande och farliga me-

ningar, böjde han sig enligt hörsamhetens plikt under den kungliga fräckheten.

Men envar torde inse, att — om detta handlingssätt tillämpades som allmän regel — bleve följderna sorgliga.

Det andra fallet gällde umgängeslivet. Kant hade låtit övertala sig till en åktur med ett par beundrare, men därigenom råkat så ur sina gängor, att han beslöt sig att aldrig mer göra dylika undantag från sina vanor. Det behöver ej påpekas vad samlivet bleve, om detta Kants beslut vore allmän lag.

För honom själv voro avgörelserna helt visst de förnuftiga. Genom svag hälsa, pietistisk fostran och ensittarliv var hans livsenergi ej tillräcklig för en ojämn strid eller för onödiga hänsyn. Men endast en alldeles liknande natur med alldeles liknande uppgifter kunde — utan att han själv och det hela blev lidande — taga Kants handlande till rättesnöre i motsvarande fall. Prövar man sålunda Kants regel inför verkligheten, myllra orimligheter från alla håll. Huru olika ställd är t. ex. ej den unga och den gamla eller den sunda och den sjuka inför samma avgörelse? Och äro än alla de yttre villkoren lika, så står man ena gången inför valet med olika åsikter, andra gången med olika viljekraft, den tredje med olika omgivning, städse med olika förhistoria och olika anlag!

Men även antaget att alla olikheter bortfölle; att det funnes möjlighet till verklig jämförelse mellan själstillstånden, liksom fullkomlig yttre överensstämmelse, så bleve orimligheten därigenom ej mindre. Romarinnan Lucretias självmord har gått genom tiderna som en strålande handling. Men hade hon tänkt sig att

den skulle föranleda alla kvinnor i samma läge till efterföljd — då torde hon betänkt sig innan hon hävdade sin stolta kyskhet på ett sätt, som ej endast berövade hennes barn deras mor, utan senare berövat andra deras! Tyrannmördarens våldsdåd sker med hans samvetes fulla samtycke och i vissheten att envar, under liknande omständigheter, borde handla sammaledes. Och dådet sker ofta med den yttersta olust för hela hans natur, ja, en så stark att — om han undkommer — detta lidande kanske följer honom genom livet. Handlingen har således de kännetecken, Kant ger på den fria, oegennyttiga plikthandlingen, påbjuden av samvetets kategoriska imperativ. Men vem ville ha principen för densamma upphöjd till allmän lag?

Ju mer förnuftigt tänkande en människa är, ju mer psykiskt finkänslig, ju mer samvetsöm, dess omöjligare bleve det för henne att — med den Kantska normen för ögonen — alls handla. Varje levande människa skulle, om hon började följa den, snart med all önskvärd tydlighet höra sitt samvete tala sålunda:

»Jag m å s t e handla så, som jag känner att jag — och kanske jag ensam i hela världen — i detta fall vill handla. Endast och allenast genom min visshet om min handlings sedlighet — trots allt och alla — kan jag bli ett föredöme. Men aldrig i fråga om min handlings a r t.

Ja, bestämdes man städse av skäl, dem man k u n d e vilja göra giltiga för alla, då vore detta vägen att själv förlora sin sedliga eftertanke, sitt samvetes finkänslighet. Ty det bleve då blott de allra allmännaste avgörelser, man kunde våga sig in på.

Genom vissheten att endast kunna ha andliga väckare men knappast andliga rådgivare, allra minst andliga laggivare, visar sig just plikt-individualistens egenart. Denna gör honom så ömtålig om andras självständighet, att han till och med avhåller sig från att ge begärda råd, ifall han ej är viss att den rådfrågande har kraft att ej följa dem om hans egen samvetsprövning avvisar dem.

Den yngre Kant yttrade de ännu guldgoda orden: »De människor, vilka handla efter grundsatser, äro få, och detta är väl. Ty man kan lätt irra i sina grundsatser, och skadan sträcker sig då så mycket vidare, ju allmännare grundsatsen är och ju ståndaktigare den människa är, som förfäktar den!» Till de »grundsatser», som det är lyckligt att man ej lever efter, torde även få hänföras Kants egen om ett handlande, som sker efter en maxim, man kunde vilja göra till allmän lag!

Men oförgänglig är däremot Kants lära om »aktningen för lagen». Det betyder den av hela min själ såsom förnuftig insedda sedliga lagen, den lag som driver mig till handlingar i vilka jag kan stå ensam mot hela människosläktet; handlingar, varigenom jag väljer undergången! Med ett ord, de stora, strålande handlingar, om vilka jag verkligen känner att den princip, som bestämmer dem, borde vara allmän ehuru den i dessa — och alla liknande — lägen tvärtom städse blir den i djupaste mening individuella, den självhärliga handlingen.

*

När livsstegringen är den sedliga normen, då måste individens offer för släktet vara av d e n art, att de äro utslag av nyssnämnda självhärlighet. Mitt liv må av fritt val vågas och skänkas. Men icke utsugas eller tagas av andra utan mitt innersta instämmande.

Sålunda är det dock som pliktmoralen plundrar människorna. Ty talet om att plikten fylles »av personlighetens fria val» blir meningslöst, när offren för plikten fordras enligt religionens eller filosofiens »grundsanningar», och samhällets sed eller lag, till vilka personlighetens innersta ju likaväl kan svara nej som ja. Skall livsstegringen bli verklig, då måste mitt val av plikt bero av utvecklingen, av nyttan, av lyckoidealet, av behoven, av erfarenheten. Intet är avgjort med Kants sats att vi — eftersom vi ej ville leva i en värld av tjuvar och självmördare — förnuftsenligt måste godkänna en pliktuppfattning, som förbjuder stöld och självmord eller andra liknande brott.

Ty lögn, mord, mened, stöld, självmord — allt k a n under givna omständigheter, bli strålande sedliga handlingar!

Lögn kan visserligen aldrig utgöra g r u n d v a l för samhälleligt handlande. Ja, överallt där lögnen är satt i system — såsom inom diplomatien, sällskapslivet och affärslivet till viss grad är fallet — sjunker det hela genom lögnens välde. Kant hade således fullt skäl att framför någon annan plikt anbefalla sanningens. Men han räknar ej med det enskilda samvetets »kategoriska imperativ» till lögn i vissa livslägen. När skådespelaren vid en teaterbrand genom en nödlögn räddar hela publiken; när läkaren på samma sätt räddar ett liv; när bygdens folk vilse-

leder krigsspionen — i alla dessa fall brukas ju lögnen i samhällsgagnets syfte och kännes då som plikt.

Men detta kan även bli fallet när det t. ex. gäller att rädda en annans eller sin egen hemlighet mot den råa nyfikenheten. Se här ett enda bevis:

Ett tio års barn såg en gång ett avsked mellan två älskande, varefter bruden gick i döden, emedan hennes far nekade hennes förening med den älskade. Det berodde av barnets uppgift, om man skulle tro på ett olycksfall eller ett självmord. När barnet runtom sig såg alla de efter ont spejande anletena, kände det sig med ens på den dödas sida för att skydda hennes hemlighet. Tveklöst ljög barnet och kände vid den lögnen sig ha utfört sitt livs första medvetna samvetshandling: det hade skyddat den döda mot de levandes råhet och visste jublande, att dess lögn var god och skön.

Envar kan anföra fall ur vilka framgår, att även i fråga om ett så stort samhällsgott som aktning för sanningen, ingen allmän lag kan uppställas. Att lögnen och förhemligandet i det hela bli vanmäktiga, emedan de sakna samband med verkligheten, ur vilken vi få kraft; att de bli mödosamma att bruka, att de äro osäkra i sina följder och således i de flesta fall okloka; att de i andra äro orätta — och orättare ju djupare det förtroende är, som kränker — detta är allt, vi kunna påstå.

Om det således gäller om lögnen att den — som söndagsarbetet — endast bör förekomma »när stort nödfall och kristlig kärlek fordrar», så gäller detta än mer om stölden. Men vem instämde ej för några år sedan med den amerikanske präst, som från sin

predikstol försäkrade: att han tveklöst skulle plundra en bagarbod, om detta vore hans enda medel att skaffa de av hunger döende bröd?

I de här anförda fallen får den handlande sitt mod till brottet genom samkänslan med släktet. Och medan Kant som förnuftiga och sedliga endast ville erkänna de handlingar, vilka kunde tänkas bli allmän regel, hävdar individualisten det etiska i handlingar, som aldrig ens böra tänkas bli allmän regel, men som det oaktat tjäna den egna eller det helas livsstegring.

Sålunda får individualisten samvetsro även till de »brott», som bli nödvändiga för hans egen fortfaro såsom samhällsvärde; mod att se sitt uppror som sin underkastelse, sin räddning som sin undergång ur det helas synpunkt, i stället för att — enligt den ännu förkunnade moralen — vid varje pliktsammanstötning obetingat välja sin egen underkastelse och undergång.

För den, som har ögon att se med, står den växande samkänslan och den växande personlighetskänslan i djupt samband med varandra. Den förra stiger hos den enskilde genom medvetande att endast genom samhällets stegring kunna nå sin egen fulla höjd. Samhällets hänsyn för personligheten stiga genom den gryende aningen, att den enskildes »brott» kan vara en sed i vardande, ett utslag av ett nytt, finare och högre samvetstillstånd. Och denna insikt torde bli allmän när den supranaturalistiska etiken efterträdes av den humana.

Men även denna kan ju aldrig tänkas såsom fullt klarsynt. Ty våra domar bero av vår begränsning till

tid och rum. Vi se vissa handlingar endast så, som vi från stranden se båtarna. Den ena har »dygdens» vita, den andra »brottets» brandröda segel. Men vad last de föra, vilken hamn de finna, detta kunna vi i nuet ej med visshet veta.

*

Är Kants regulativ för pliktvalen svårt — ehuru i vissa fall gagnande att bruka — inom det allmänmänskliga området, så blir det omöjligt, när tidsförhållandena äro den anledning, som framkallar ett etiskt val.

Kant själv ägde t. ex. ett stort socialt frisinne. Den franska revolutionen liksom det nordamerikanska frihetskriget vunno hans livliga hänförelse. Och hans iver för livegenskapens upphävande ingav åtskilliga av hans lärjungar den styrka, de sedan satte in på dess avskaffande. Lika övertygad var Kant om nödvändigheten att upphäva det »faderliga regementet» och ge folken full tros- och yttrandefrihet liksom del i lagstiftningen. Men medan Kant fann, att alla dessa rörelser främjade det moraliska framsteget, och att det »kategoriska imperativet» således borde bjuda envar att biträda dem — liksom även att motarbeta de av Kant avskydda krigen — så funnos otaliga av hans samtida, dem deras samvete lika kategoriskt befallde att motarbeta vad de kallade »samhällsupplösning»! Kant själv hade en hög mänsklig stolthet och avskydde den föraktliga mjukhet i rygg och knän, som maktövergrepp framkalla. Men underdånighet var för flertalet i hans samtid — som i vår — samvetets bud. Kant hade som tänkare en strålande sannings-

kärlek. Men för mången är omklädandet av sanningen — eller förtigandet av den — en samvetsplikt. Kyrkans män ha nått sin kanske högsta grad av plikttrohet i detta avseende.

Huru man vänder frågan, blir det otänkbart att vinna en allmängiltig lag vare sig för sitt enskilda eller sitt medborgerliga handlande på den väg, Kant inslog under sitt senare skede. Vill man hos honom erhålla en sådan, då måste man följa den tidigare Kant, som uppställde den visserligen obestämdare men i sina följder fruktbarare grundsatsen: att en allmän välvilja för släktet, en välvilja, som innebär medkännande och rättvisa — och grundar sig på känslan av människonaturens skönhet och höghet — kan tjäna till ledning för mina handlingar, när denna känsla ställes i rätt förhållande till mina plikter i övrigt.

Ej heller denna ledning kan vara fullt säker. Ty lika litet som alla människor äga pliktkänsla, äga alla denna »allmänna välvilja för släktet». Och dessutom kommer ju alltid, även där den finnes, individuella olikheter att uppstå vid avvägningen av dess rätta innebörd, liksom av dess förhållande till min tillvaro i övrigt. Men stegrar man känslan av människonaturens allmänna skönhet och höghet till känsla för individualitetens höghet och skönhet — liksom till medvetande om, att var individuell naturs skönhet beror på dess utveckling enligt sin egenart, liksom dess höghet på dess bibehållande av sin säregna stil — då får man en någorlunda brukbar värdemätare. Envar förstår, att det är mot örnens stil att sitta i bur och mot hästens att gå på två

ben; att detta således stör *deras* skönhet och höghet. Man skall en gång lika klart inse, att även den mänskliga stilen innebär kraftutveckling enligt vars och ens *egenart*. Och således bör just den »allmänna välviljan» driva envar att främja en sådan kraftutveckling hos alla de övriga: medelbart genom samhällsförhållandenas anpassning för detta mål, omedelbart genom att hos varandra och sig själv gynna densamma. Men då blir den *objektiva* värdemätaren för de sedliga handlingarna icke den, att de äro utslag av en princip, jag kunde tänka mig som allbestämmande. Ty därigenom blir *jag* visserligen samvetslugn — även om min handling varit fördärvlig — men det hela skyddas ej mot fördärvliga handlingar.

Nej, den objektiva värdemätaren blir oundvikligt lyckomoralens, den att handlingens värde *i och för sig* måste avgöras genom dess egenskap att vara livsstegrande eller livshämmande *för det hela*.

Huru man än vrider och vänder Kant, undgår man således icke — om man vill taga hans egna grundsatser på allvar — att komma till den föraktade välfärdsmoralen, vilken Kant slutligen — sedan han, enligt Goethe »slabbat ned sin filosofmantel med läran om det radikala onda» — fann farligare för moralen än t. o. m. mystiken, vars svurne fiende han var.

*

Från sin sats att det sedliga förnuftet — eller en förnuftig sedlighet — ej kunnat uppstå i och genom naturen, leddes Kant, som ovan är framhållet, slutligen att antaga såväl en Gud som en odödlighet. Ty det högsta goda måste innebära en slutlig harmoni

mellan naturens och frihetens värld. Med andra ord: Kant frångick sin egen utgångspunkt — den att sedelagen är grundad i människans väsen — för att grunda den på antaganden om ting, som han förut bevisat ligga utanför varje möjlighet av kunskap. Och han drives därtill emedan han fruktar, att sedligheten icke kunde uppehållas med mindre, än att den äger ett ändamål i guds- och odödlighetsbegreppen. Ty att sedlighetens ändamål är människans lycka, detta var ju just den enkla sanning Kant förkastat.

Höffding har bindande bevisat, att Kant sålunda från sin oriktiga utgångspunkt fördes in i denna andra motsägelse. Ty hans etik utgick ju från den satsen: att sedligheten var verklig endast när — den intet ändamål ägde!

VII.

Emedan lust är förenad med grundvillkoren för livet, har lust blivit oskiljaktlig från känslan av det livsstegrande. Och emedan själva verksamheten — ej endast dess resultat — utlöser lust, så har verksamhet småningom blivit lyckliggörande, när den avsett andras lycka likaväl som vår egen. Från vår enskilda kamp för tillvaron ha vi vidgat vår verksamhet till deltagande i släktets kamp för tillvaron; ur känslan att själv vara verkning av ett föregående, utgår hågen att verka på det efterföljande. Sålunda hava sympati och samvete blivit utvecklade till lika befallande verkligheter som hjärta och lungor. Intet är därför — som ovan påpekades — orimligare, än att sympati och

samvete skulle upphöra att verka, emedan vi ändra vår syn på deras ursprung.

Evolutionisten vet att sympatien ger en innerligare livskänsla, ett fullare tillfredsställande av våra behov och att — om så ej vore — sympatien varken kunde uppstått eller bestå. Emedan de sociala instinkterna äro en grundkraft i människonaturen, kunna de påverka de antisociala till en slutlig harmoni. Sympatien har för oss i den grad blivit det goda, det lustbetonade, att allt, vilket djupast upprör samvetet som »det onda», står i medelbart eller omedelbart samband med en kränkning av våra sympatiska känslor. Dessa göra oss goda, glada, givmilda, frimodiga, jämviktsfulla, både när vi själva erfara dem eller när vi äro mål för dem. Denna erfarenhet av genom sympatien stegrad livskraft har gjort hängivenhet och självoffrande till psykologiska behov, behov som fordra mer, ju mer de tillfredsställas och utan vilkas tillfredsställande man ingen samvetsfrid äger.

Samvetsfrid är — likaväl som sympati — ett villkor för min egen »makt»-känsla. Spinoza ser syndkänslans plåga som känslan av andlig vanmakt: i sig ett ont men som kan bli eggelse till förnyad kraftansträngning. Och däri ligger ångerns psykologiska värde.

Med ett ord: det »onda» erfares för en människa med vilja och vana till det goda som en upplösning av sambandet inom hennes livshelhet. Ja, det medför samma upplösningens olust, när det onda framträder utom henne själv, såsom ett av de »brott»,

vilka i någon riktning avbryta hennes samband med sitt släkte eller hennes tro på människorna eller på framsteget.

När supranaturalisten vill rädda samvetets gudomliga ursprung genom att till »lyckomoralen» rikta frågan, huru — ifall sympatibehovet verkligen vore mitt handlingsmotiv — mitt samvete då kan driva mig att handla ej endast mot min egen välfärd men även så, att jag vållar andra lidanden, ja, just äventyrar deras sympati och aktning — då är svaret lätt:

Emedan min samkänsla som min självkänsla ej endast har nuets utan framtidens form. Och det i nuet livshämmande kan vara villkor för en framtida livsstegring.

Men bleve den som det uronda förkunnade egoismen verkligen upphävd, då funnes ingen utsikt, att vi någonsin nådde den samlycka, där envar njuter de andras sällhet som sin egen, eller den samutveckling, där envar växer genom att nära sig av de andras andliga rikedom. Ty då sökte ingen sin lycka och då ökade ingen sin rikedom.

•

Lyckomoralisten vill en motivförskjutning, icke emedan lusten skall komma i pliktens ställe, men emedan lusten kan verka vad plikten aldrig förmått eller förmår. Arbetshedern t. ex. adlar mig själv men endast arbetslyckan adlar mitt verk. Alla ha hört om män, som varit dåliga pliktuppfyllare vid disk och pulpet, men blivit samhällsvärden, sedan de lämnat dem. Och vad som gäller om arbetet, gäller inom övriga livsområden.

Den helige Franciskus mäktade göra fattigdomen älskad, emedan han själv »älskade den som en brud». Det finns olidliga pliktuppfyllare, som komma sin omgivning att sucka efter en smula pliktförgätenhet, så som man under ihållande regn suckar efter sol. Livet blir kyligt och ängsligt för alla de, genom dem förtryckta. Det är lyckans och lustens överskott, som gör pliktuppfyllelsen välgörande för andra. Envar med känsliga nerver erfar genast vid inträdet i ett hem, om pliktkänsla eller ömhet förenar dess medlemmar. Och om någon invänder, att man känner sig än sämre till mods, ifall även pliktkänslan fattas, så är detta fullkomligt sant. Men därmed upphäves ej sanningen, att ren luft utan sol ej är hälften så livsfrämjande, som ren luft med sol, ja, att *solen redan i sig själv renar luften!*

Även pliktrigoristen torde medge, att han, som själv *föremål* för pliktuppfyllelse, njuter när denna ej verkar tungt och kallt? Men däri ligger ett omedvetet erkännande av att *plikten som lycka* har det högre värdet. Endast denna ger det intryck av vackert överflöd, som sagan redan värdesatte när den lät blomster rinna upp ur den villiga mödans steg och ädelstenar falla från vänliga läppar.

Intet visar bättre i vilken grad människor just leva av och dö i fraser, än att man som »fras» trott sig kunna avfärda mitt påstående, att man genom pliktuppfyllelse kan bli sjuk till själ och kropp eller självmördare. Att arbete, utan hänsyn till annat än pliktuppfyllelsen, för alltid brutit otaliga människor, är dock en så vanlig läkarerfarenhet, att ensamt denna bevisar nödvändigheten av ett individuellt pliktmått

inom detta område, för att ej tala om huru överansträngningen blir andligt kraftutsugande. En kvinnlig läkare betonade för ej längesedan, att arbetshygienens nya begrepp obarmhärtigt gjort slut på vår forna beundran för »arbetslampans sken i natten». Ty den, »för vilken den lampan ofta brinner, sitter snart vid den som en sömnlös nervsjuk, en plåga för sig själv och andra!»

Men det finnes även många medelbara sätt att skada sig genom pliktuppfyllelse. En kvinna försjunker så i arbete för andra, att hon förbiser kärleken, när den närmar sig henne. Sålunda ödar hon kanske sin egen och en annans livslycka. En man, som är pliktslav, får över sig en tyngd och tomhet, som stöta bort vänner och döma honom till en livstids ensamhet. Ett par, av pliktkänsla inom äktenskapet avhållsamma makar, bli så retliga att hela hemmets lycka störes. Pliktuppfyllelsen torde — för varje psykologiskt seende — tävla med pliktförgätenheten i olycksskapande makt.

Pliktmoralisterna handla efter vidskepelsen, att blott man fyller sin plikt, ger Gud kraften. Den livstroende vet, att vi äga samma kraftkälla för själ som kropp, och att naturen hämnas lika obevekligt vare sig vi överanstränga oss under pliktuppfyllelse eller under pliktförgätenhet. Naturen är likgiltig för all utfunderad sedlighet. Men den gynnar de seder, som bringas i samband med naturens livsuppehållande och livsstegrande vilja och »straffar» de seder, som kränka den.

Evolutionismens etik vill ej lössläppa individerna, ty evolutionisten vet väl att den samverkan, som gör

livet lättare och lyckligare för alla, endast vinnes genom en lagbegränsad frihet. Men den vill att samhället skall omdana sina seder och lagar så, att villkoren för det helas livsstegring alltmer bli samstämda med villkoren för de enskildas och omvänt. Evolutionisten ser att massförnuftet redan vuxit i fråga om gemensamt handlande till ömsesidigt gagn. Och han menar, att — när detta förnuft kommer att ledas av vetenskap ej av religiöst-etiska dogmer — då skall man slutligen finna dessa villkor och efter dem omlägga även de sedliga kulturplanerna.

Evolutionistens individualism innebär att hans verk blir honom mer än hans liv, hans lidande för verket mer än hans lust, hans undergång för verket mer än hans seger — ifall allt detta är livsstegringens villkor.

Det förblir en evig sanning att vi vinna vårt liv genom att ge det. Men endast åt sådana makter, som återge oss det stegrat.

Det är icke sant att, om vi kasta vårt bröd på vattnet, det kommer åter efter många dagar. Icke sant, att ju mer vi ge, dess mer få vi; icke sant, att ju mer vi ödsla vår kraft, dess mer växer den!

Rolöshet — med ett annat ord rotlöshet — ger ingen näring och således ingen växt. Den värme, vi öda på ofruktbara uppgifter, mognar ingen frukt. De krafter, vi låtit rinna bort i sanden, återkomma icke.

Människorna hava så länge brukat talesättens fikonalöv för att skyla de naturbestämningar, varöver de lärt sig blygas, att de dagligen upprepa sådana satser som att »normen för min egen självhävdelse måste vara, att jag ej tillfogar någon annan något lidande»!

Men tillämpad i verkligheten får denna norm till följd att jag t. ex. icke får söka någon annan plats än en, som ingen annan söker. Ty får jag den, bli ju de medsökande lidande. Jag får ej vinna någon annan hustru än en, som inga andra friare har. Ty annars kommer jag att tillfoga de medtävlande lidande. Jag får ej uttala någon annan mening än en av alla erkänd. Ty annars måste jag tillfoga de med mig oliktänkande lidande.

Den, som *verkligen* icke vill »träda en annan för nära», måste bli ett pelarhelgon. Ty bland livets verkligheter kan han lika litet röra sig, som han kan vandra längs en skogsstig utan att krossa levande väsen.

Att skydda flertalet från fåväldets, mindretalet från massväldets förtryck; att hindra den enes utnyttjande av den andre, den enes utestängande genom den andre från sådana värden, som *kunna* vara för alla gemensamma — detta är livsstegrande sedlig strävan. Men detta förtryck, detta utnyttjande, detta utestängande sker ännu lika mycket genom de samhälleliga begreppen om det rätta, som genom den självviska hågen för det orätta.

Det ligger en djup sanning i orden: »att filantropin är den enda dygd, människorna skatta högt nog, ja, överskatta, men detta beror av — egoism!» När man uppräknar ett lands bästa män och kvinnor, nämner man främst filantroper. Men dessa äro ej de yppersta män och kvinnor utan — endast de bästa filantroper! Genom sitt eget liv och sina egna verk blir man en större välsignelse för andra än genom välgörenhet. Rättrådighet och godhet äro stam och blad, icke blom-

ma och frukt. Ja, godheten är värdefull endast när den är ett ständigt, omedvetet överflödande, när den meddelar sig som mod, som hälsa, som lycka (Thoreau).

I den mån själen utvecklas, blir det otänkbart att den ena kan offra sig för den andra. Ty finkänsligheten skall då göra det outhärdligt att känna sig som föremål för offer. I synnerhet på kärlekens områden. Endast att vara älskad som man själv älskar, kan då ge lycka, rörelsekraft, livsstegring. Och otaliga konflikter, som nu kallas etiska, torde då bli insedda såsom uteslutande psykologiska.

Men samtidigt med själens utveckling till finare känslighet, går den till djupare och starkare och uthålligare känslomakt. Själens evolution har — såsom redan är framhållet — skett både så, att känslornas beskaffenhet blir ädlare och att människans känslomakt blir större och uthålligare. Det nya, själfullare släktet torde erhålla såväl snabbare vibrationer som fastare och rikare associationer. Ett innerligare samband mellan själslivets olika områden skall göra de sympatiska känslorna — kärleken, vänskapen, släktkänslan, samkännandet med vårt folk, med mänskligheten — alltmer flödande, utan att dock de källor tömmas, ur vilka personligheten hämtar sina egnaste krafter.

Mycket få människor kunna älska. Ty det finnes ännu mycket få människor — även bland dem, som kallas människokärlekens apostlar!

Mot hoppet om själens evolution i riktning av en rikare individualisering — i förening med en djupare sympati — hör man ofta invändas, att kampen för till-

varon måste komma att inskränka sympatiens område, ifall denna kamp skall medföra ett urval av de yppersta. Ja, de genom samkänslan vunna stöden för individen äro ej alla utvecklingsfrämjande. En mot de svaga skoningslös hårdhet skulle snabbare medföra ett högre människosläkte, än sympatiens tillväxt.

I »Ömsesidig hjälp» har Krapotkin åt Darwins sats — att den altruistiska driften i naturen uppenbarat sig jämsides med självuppehållelsedriften — givit en på djurlivet och det mänskliga samhällslivet stödd bevisning för samkänslans värde just i kampen för tillvaron. Bevisningen är så bindande, att allt tal om de »sedliga instinkternas» övernaturliga ursprung borde förstummas. »Idealisterna» börja inse, att — som Krapotkin en gång yttrade — »sedligheten är en lika nödvändig följd av våra jordiska villkor som matematiken av vår rumsåskådning; att vi alldeles icke stå inför antingen ett allas krig mot alla eller självviskhetens uppgivande, såsom kristendomen bjuder». Han vederlägger segrande den vetenskapliga aristokratism, som förbiser altruismens betydelse i kampen för tillvaron, där det ena väsendet beror av det andra i lika hög grad som det beror av de övriga livsvillkoren. Medan självuppehållelsen driver den ena arten att leva av den andra, framdriver det ömsesidiga behovet inom varje art den sympatiska instinkten att leva för varandra. Emedan samlivet skyddar mot faror, blir en följdriktig, samhällsvidrig självviskhet ur självbevarelsens synpunkt omöjlig: altruism och egoism äro tvillingfödda. Förmågan att minnas och jämföra har utvecklat de

instinkter för medlidande och medglädje, dem människan redan har gemensamma med djuren. Därunder har hon lärt sig värdesätta tillvarelsekampens former såsom betydelsefulla även för dess mål. Människan vill ej längre nå sina mål med vilka medel som helst.

Att Krapotkin i någon mån förbiser kampens värde, är obestridligt. Däremot har han icke förbisett individualismens. Och hans överskattning av altruismen är blott skenbar. Han har velat rikta en stark bevisström mot vissa ensidiga tolkningar av kampens, egoismens och individualismens värde genom att fastslå: att altruism som egoism höra till de kunskapsteoretiska sakförhållandena och att den ömsesidiga hjälpen är en naturlag, lika nödvändig som kampen för tillvaron. Altruism och egoism äro de båda armar, med vilka släktet arbetat sig uppåt, och altruismen kan således lika litet gå förlorad genom utvecklingens växlingar som egoismen kan det.

*

Efter en framställning som denna är det vanligt, att människor förklara hela striden vara en ordstrid: vad den ena kallar att leva för sin lycka, kallar den andra att leva för sin plikt. Ty så föga genomtänka människor livsfrågorna, att de icke ens ana, när de stå vid vattendelaren.

Genom sin egen lycka blir människan en del av andras, detta är livstrons första bud. Det andra är detta likt: Människan gör andras lycka till en del av sin egen.

Men om man frågar:

Vad är det?

då blir individualismens svar följande sammanfattning av det ovan sagda:

En människa har rätt att tillgodose villkoren för sin egen kraftutveckling, även om hon därvid ej kan stanna vid nollpunkten — den, då hon ej bereder någon annan lidande — och plikt att tillgodose andras endast så långt, att hon ej överskrider den punkt, då hon i fråga om sina tre stora livsyttringar — sin livsgärning, sin livsåskådning och sitt erotiska livsförhållande — omintetgör den egna kraftutvecklingen.

Ty hon minskar då ofta — för att spara en eller par människor lidande — sina möjligheter att rikare lyckliggöra många flera. Sällan är nämligen valet det enkla mellan att fylla eller icke fylla en plikt. I de flesta val står man mellan två plikter, eller inför tvånget att vålla andra omedelbart eller medelbart lidande. Ja, man ställes i val, där ingen medelväg finnes mellan egna och andras krav, där egoismen blir plikt. Valet sker ena gången lika naturligt till min egen fördel som den sjunkande griper efter ett stöd; den andra lika naturligt till de andras, som jag räcker en sjunkande min hand.

Det finns mycket av »andras lidande», som man endast har anledning att göra sig hård mot, emedan det flyter ur egenskaper, som hämma deras egna eller andras ädlare krafter. Den livstroende har detta mod till hårdhet mot andra som sig själv, då det gäller livsstegringen för sig själv och det hela;

då medlidandets följd bleve en nedåtgående, upplösande, hämmande rörelse. Ja, hans medlidande gäller likaväl honom själv som andra, ifall han indrages i en sådan nedåtgående rörelse.

Individualisten har insett ytligheten i de mått på sedligheten, som fastställa: att så långt går det goda, här vidtager det onda; här är min rätt, där börjar en annans. Ty han vet att det är genom alla krafters samspel, livsdramat blir stort och att i livets hemlighetsfulla hushållning »mitt» på ett lika underligt sätt kan bli »ditt» som min »orätta» handling kan bli min »rätta»!

Pliktidealismen ställer hela bevisningen på halkande mellanled. Man skall — för att bli en personlighet — ha en god vilja. Man skall tro. Man skall lyda. Man skall fylla sin plikt, stå på sin post, lida för sin plikt.

Men så snart någon frågar:

Vilja till vad?

Tro på vad?

Lydnad för vad?

Plikt mot vad?

Stå på sin post var?

då måste man antingen falla ned i den personlighetslösa, statsordnade arbets- och postfördelningen eller då uppstår oavvisligt ett eget val. Och detta måste stå mellan personlighetens frihet och auktoriteten, emellan »jaget» och »de andra». Ty att man — mot slutet av ovan anförda hustavla — insmugglar »fri hänvändning till auktoritet», det är i detta sammanhang en fullkomlig meningslöshet. Det finns ingen — med sitt förnuft i behåll — som ej inser,

att alla människor till stor del måste bruka auktoriteter vid sina etiska som sin intellektuella personlighets utbildning: gagnet av en *sådan* »fri hänvändning» bestrider ingen.

Men den idealistiska pliktlärans »fria hänvändning till auktoritet» betyder *endast* att auktoriteten ej med *yttre* tvångsmakt uppehålles. En god vilja blir den från samfundsviljan icke avvikande; en rätt tro blir tro på gudomligt givna sanningar; en sann lydnad blir lydnad för den bestående ordningen; och personligheten blir »ett tomrum», som sålunda fylles.

Från denna utgångspunkt uppställas sedan som motsatser plikttrohet *eller* njutning, självtukt *eller* självsvåld, lydnad *eller* lösgivandet av de djuriska drifterna och det påstås att ur lyckovalet de senare leden av motsättningarna måste framgå.

Mellan denna supranaturalistens mening — att människans djupaste behov är befrielse från sig själv — och evolutionistens, att hennes djupaste behov är att finna sig själv, blir ingen försoning möjlig.

Ty den nya tidens personlighetsbegrepp innebär *mitt överskott* utöver det allmänmänskliga, icke min vare sig allmänmänskliga eller djuriska del. Striden mellan individualitet och auktoritet gäller nu som alltid rätten att välja *min* auktoritet i enlighet med *mina* individuella krav; att välja den post där jag *vill* stå; att lyda där jag *erkänner* en högre lag; att uppfylla plikten, då den ålägges mig *inifrån*; att tro vad *jag* behöver.

Människans samvete har ej hunnit utföra grovarbetena inom det etiska byggnadsverket. Och de absoluta buden äro ännu i många fall tjänliga verktyg vid

bygget. Ja, evolutionismens etik torde, även den, komma att dana »absoluta» sedebud. Men den aktar sig att göra detta för tidigt. Ty då budens värde ej längre vila på metafysisk spekulation eller religiös uppenbarelse utan på erfarenhet, måste den etiska lagstiftningen bli sådan, att den tills vidare stadfäster vissa erfarenheter men dock håller vägen öppen till nya erfarenheter om livsstegringens villkor.

Ej endast genom forskning inom alla livsområden utan även genom livsförsök måste släktet utröna vad som är oumbärligt och vad förgängligt i nu gällande sedelagar.

Att var människa var dag, så gott hon kan, måste lösa de etiska problem, hon praktiskt ställes inför, gör det oundvikligt att hon brukar de gamla begreppen i de fall, där hon ej funnit nya. Och det senare kostar stor möda.

Man har därför intet säkrare skydd för sedligheten än tröghetslagen. Denna kan vikariera för samvetslagen med en sådan noggrannhet, att mången kanske under hela sitt liv aldrig märker skillnaden.

*

Vi veta att den sedliga utvecklingen gynnades av läran om jordelivet som en strid mot synden för saligheten. Det borde dock nu vara självklart att, när t. ex. »dygden» straffar sig själv likaväl som lasten, då måste detta bero icke allenast därav, att naturen är likgiltig för gott och ont, utan även därav att samhället som synder undertryckt vissa egenskaper, som dygder eftersträvat andra, utan att ha klargjort någonderas värde för livsstegringen. Vi börja

inse, att den sedliga helgelsen endast var *ett* bland medlen för utvecklingen, icke hela utvecklingen; att skaparmakten kan vara lika viktig att gynna som sedligheten; att begärandet kan vara väl så mycket värt som försakandet. »Synd» kan vara just den ängsliga samvetsprövning, som hindrar ett livsförsök, vilket kunde blivit en ny orsakskälla till en uppåtstigande rörelse. »Synd» kan bli att stanna på ett lägre plan, att handla på ett själlösare sätt, sedan man insett möjligheten av ett högre. Sålunda sammanfaller det nya begreppet om synd ofta med vad även den kristna etiken kallar synd. Men dessutom blir det — enligt evolutionismens etik — *även* synd att tvinga min natur i riktning av något för andra värdefullt, men som skulle skada min utveckling. Ja, det kan bli »synd» att upphäva det fel, varigenom jag samtidigt försvagar min varelses egenart och kanske förlorar en dygd eller stegrar ett annat farligare fel — såsom vissa skadedjurs utrotande medför överhandtagandet av andra. Enligt den gamla pliktläran åter är det *alltid* rätt att tvinga sin natur. Denna läras bekännare söka hos Gud sin styrka under omformningens lidande, medan livstrons bekännare ser mot djupen i sitt eget väsen för att uppdaga, vad där finnes att utforma. För den förre är utvecklingen till för sedlighetens skull. För den senare är även sedligheten till för utvecklingens. Nödgas den livstroende begå vad andra kalla synd, då bör han själv därvid känna samvetsfrid, ifall hans handling håller stånd inför hans egen sedlighetsnorm: livsstegringen.

Men vi erfara ej endast »syndens» värde. Vi erfara att våra värsta nederlag, våra svåraste lidanden, kunna

ha härflutit ur våra bästa handlingar och våra ypperstа strävanden kanske förlamat varandra. Hur ofta har icke en människa stäckt sitt sanningssökande, emedan hon, för att stilla sin helighetstörst, behövt den kristna världsåskådningen? Och — å andra sidan — huru ofta blev ej just den store syndaren det stora helgonet?

Och även om så ej sker, är dock intet vissare, än att mänskligheten lika litet kan umbära sina stora syndare som sina stora helgon. Allt stort har i sig sin egen motsats: stor kristlighet får något av hedendom, ja, blir en form av livsberusning och självhävdelse. En stor sorg har något av lycka, en stor lycka städse något av sorg; stora njutningar bli kval och stora kval njutning. Endast det småvulna stänger och avgränsar, medan allt stort spränger gränser och förenar motsatser.

Intet är därför mindre sant, än att alla äro »stora syndare». Ty människorna äro icke stora nog därtill. Endast genom det kristna fullkomlighetskravets förstoringsglas lyckas man upptäcka vardagsmänniskornas »synder». Det är ej ens sant, att alla människor ha fel. Det finns rätt många felfria människor. De skuggor, man hos sådana finner, äro endast förtjänster till övermått. Verkliga fel äro blott sådana, till vilka ingen motsvarande förtjänst kan uppletas.

Men alla människor ha tomrum och hos envar finns i denna mening brister. Även hos de, som likna stolta, stora skepp, med var plats fylld av dyrbar frakt.

Och så måste det vara enligt livets lagar. En egenskap måste utvecklas på den andras bekostnad; varje

stort företräde vinnas genom offer av ett annat. När man fullt inser, vad detta innebär, då kommer man att bli varsammare än nu i sina etiska kulturkrav och kulturplaner.

Det personligaste i Frödings diktning är förnimmelsen om de djup i tillvaron, där gott och ont, högt och lågt äro ett. Synd och skam kunna växa ur vår renaste håg, vår skönaste känsla blomma på våra synders stam. Det onda och goda äro ej endast lika eviga, nej lika berättigade och oupplösligt enade livsmakter, dem först den verklige, slutlige frälsaren kan försona, han, som blir »älskad av Gud som av satan»:

> Synd signar han till det luttrande saltet,
> vilket kan rena till dygd ett brott,
> han kastar skönhetens ljus över alltet,
> han gör det onda till gott.

Sönderslitande kände Fröding kvalet av den motsättning, om vars upphävande alla djupa själar drömma. Så länge han hoppades sjunga detta kval till ro, var han en sångare utan like. När det hoppet svek, blev han lik en tigande arab, som sitter i sin tältdörr med ökenstillheten omkring sig och en evig bidan i den mot solnedgången riktade blicken.

Och månne det ej är den djupaste delen av hans tragik, att hans folk ler med hans leende, men föga anat av det lidande under vars tyngd han brast, det lidande, som för de få seende gör hans löje smärtsammare än tårar?

Men sådana lidanden äro tills vidare oundvikliga. Ty kunna vi än i vår tanke upphäva motsatsen mellan det onda och det goda, så måste ju, för att detta

skall ske även inom verkligheten, en utveckling försiggå, som sträcker sig över oändliga tidrymder. Även Almquist brast — på ett annat sätt — sönder genom samma lidande och samma längtan att nå »på andra sidan om gott och ont».

Det är städse den konstnärliga livssynen, använd på livet, som medför denna längtan. Redan Leonardo visade ju att ljuset och skuggan i och genom sin förening bilda den högsta skönheten. Men inom den sedliga världen är denna förening endast av de livstroende insedd såsom s k ö n.

För den gamla tron är det godas problem ett schackspel på svarta och vita rutor, ett spännande problem, där vitt skall göra matt, helst i första draget. Livstron åter ser spelet som ett på svarta och vita tangenter, vilka båda behövas för musiken.

*

Av det ovan sagda torde framgå, att »idealismens» plikt- och personlighetsbegrepp för den livstroende innebär en gapande tomhet.

Han har funnit att filosoferna och teologerna ej längre äro trollkarlar ens på det etiska området. Men även i de tider, då de så voro, blev det aldrig Noureddinsjälar, som lyfte lampan ur djupen.

VIII.

Ju väldigare anlagd en människa är, dess mer kräver hon en full och hel förnimmelse av livet, dess starkare behöver hon erfara livsberusning för att kän-

na sig förverkligad enligt sina högsta möjligheter. Dess mera rätt har hon även att förbruka mycket — människor som andra värden — för sin livsstegring. Ty denna förbrukning är villkoret för hennes egen kraftutveckling. Och av hennes egen kraftutveckling beror släktets stegring. Det vid domen över henne avgörande blir vartill hon sedan brukar sina sålunda stegrade krafter.

Man instämmer tanklöst när någon — t. ex. Gorki — säger »att människorna leva för den mest dugandes skull, den, som ger det område, där han verkar, ett nytt utseende, den, som sålunda flyttar fram det hela».

Men om en sådan dugande begär ökad rörelsefrihet i riktning av vad samhällsseden kallar synd, då fordra alla små själar samma betsel på honom som på sig själva. De ana ej att de sålunda begå samma orättrådighet, som om man på deras *själsarbete* ställde samma krav som på snillets.

Där en människa har sin säregna makt, *där* måste hon även få sitt sedliga mått. Av detta följer å ena sidan att i den grad, som *allmänmänskliga* svagheter hämma hennes säregna makt, skall hon ej heller mäkta hålla sitt eget mått. Å den andra att de svagheter, som äro *oumbärliga för hennes styrka*, även måste få förbli en fyllnad i hennes mått.

Tveklöst klappra de tanklöse med talesättens trätofflor in i alla helgedomar. Personlighetsbegreppet är en av dessa. Om »personlighet» predika de moderna teologerna. Med talesätt om »personlighetens utveckling» prydas nu skolprogram lika ovillkorligt som en julgran med ljus. Men understår sig ett barn inom

skolan att i en uppsats eller ett svar visa »personlighet», då får det snart märka huru dennas »utveckling» tolkas!

Undersöker man verkliga meningen med allt detta snack om »personlighetens utveckling», så blir den endast att vissa anlag skola brukas. Den, som t. ex. vill bli lantbrukare, bör få bli detta och den, som vill bli vetenskapsman, bör få bli detta; den, som har svårt för språk, bör få befrias från dem och den, som saknar röst, slippa sjunga. Men de ämnen, där valfrihet verkligen skulle främja anlagen, äro tvångsämnen. Och alla lärjungar, de må sinsemellan vara hur skilda i begåvning som helst, erhålla samma slags undervisning.

Kommer man så till de vuxnas värld, då heter det att snillet, som hävdar sina livsbehov i strid mot andras väl, är fången i en falsk subjektivism. En sådan personlighetsutveckling är endast uppror och kan endast komma lidande eller förargelse åstad. Hävda sin personlighet får även snillet endast, när det ej vållar skada.

Men i sådana fall behöver den ej alls hävdas. Så länge geniet växer utan hinder, kan det ej bli tal om individualismen *mot* altruism. Först när det möter hinder för sin växt, blir det fråga om val. Och då blir det ofta fallet att det som för snillet är livsviktigt, »gör andra ont». Skall egenarten utvecklas *endast* för att sedan tjäna det hela, obetingat underordna sig samhällets krav och andras rätt, blir talet om utveckling endast ett ordstäv. Mening får det först, där det innebär undantagsnaturens rätt att vålla andra lidande, ifall denna natur känner sig äga krafter,

för vilkas utveckling den själv ensam känner villkoren och ansvaret. Individualisten tillgodoser då sina behov på sitt sätt, trotsar på sitt sätt, tvingar på sitt sätt samhället att vika eller värna sig, tills de, som äga samma krav, bli många nog för att i någon viss riktning avtvinga samhället ett för alla ökat utrymme.

Hos en människa, som aldrig i någon form visat tvivel och uppror, finns ingen personlighet. Och där en sådan ej finnes, där mäkta heller ingen tro eller lydnad göra en nolla till ett personligt värde att räkna med. Det är ej de barn, som aldrig »vållat sina föräldrar sorg», av vilka andra fått mest glädje.

Det är däremot ett sant ord, att »så länge jag icke tagit in min egen last, behöver jag barlast av vissa allmänna rättsbegrepp». Och som ungdomen sällan hunnit taga in sin egen last, bör den, vid konflikter med de äldre, i de flesta fall underordna sig. Men redan den ungdom, som strävar att ompröva de allmänna påståendena om rätt och orätt, skall snart inse ohållbarheten i kravet att, vid varje sin konflikt med en annan del av det hela, välja det för sig själv livshämmande. Ty den unge kan ju vara den för det hela väsentligare delen, det värdefullare jaget? Han kan således ha större plikt att för det hela offra denna andra del än att offra den del, som är hans jag. En ung människa blir personlig i den mån hon icke nöjer sig med att älska, hedra, tro, lyda, arbeta för sedliga värden som hon icke själv valt. Det är genom att uppöva sin förmåga att älska starkare och hata starkare, hon blir en levande kraft, som njuter sitt väsen i känslan av sin makt. Dess

vissare torde hon, där hon står, ha omvandlat livet, innan hon lämnar det.

Ännu aldrig såg jorden en betydelsefull människa, som ej i någon viss riktning var hänsynslös, och mer dess mer hon var viss om betydelsen av sitt verk. Hade Jesus talat till sina motståndare sålunda:

»Högt ärade herrar skriftlärde och fariséer! Med den djupaste vördnad för den hävd, I företräden, liksom för Er lärdom och Era avsikter, ber jag dock att i all ödmjukhet få påpeka några små meningsskiljaktigheter» — då hade fariséerna icke mot honom hävdat »den historiska kontinuiteten» på det världsbekanta sättet. Och kristendomen hade ej blivit världsåskådning.

Alla vitt ekande stämmor ha talat trotsets ord. Alla jordomspännande tankar ha varit upprorstankar. Ja, släktet har hädelser av större värde än lovsånger!

Men innan ungdomen hunnit bevisa sina anspråk, glömma de äldre, att den unge måste äga ett visst mått av övertro på sin betydelse, om han alls skall komma att betyda något. Icke ur andras händer, icke efter andras pekfinger kan individualisten — ung eller gammal — taga vad han behöver inom de områden av livet, där dettas stora värden avgöras. Den högsta personliga utveckling nås endast av dem, som med giriga händer rycka sina stora livsvärden som en brand ur elden och sedan bära dem med fasta händer som en fackla.

Och endast den ungdom, som är ansvarsvaken och allvarsglad, kan utföra den bragden. Den ungdom, som ej genomgått kristendomens första fostran till självtukt och helighetshunger, kan endast finna sitt

nya ansvar och allvar i utvecklingens och enhetens strängt sköna tankar; i vissheten om handlingens och ärftlighetens städse vidare gående verkan, om kroppens och själens oupplösliga växelverkan. När dessa sanningar blivit en lika synbar och hörbar, en lika sinnlig verklighet, som helvete och skärseld voro för Dante — då skall detta giva sedligheten ett djup, vi nu ej ens ana. Vissa synder mot kroppen och synder mot själen och synder mot andras kroppar och själar, som nu begås medvetet eller omedvetet — ja, stundom under namn av dygder — bli då otänkbara. Man pekar nu på »livsdyrkare» med sjukdomar och samvetsval, för att visa att läran om levandet som livets mening »icke håller». Som om det vore levandets mening att glida allt djupare och djupare ned på livsvärdenas skala; som om det vore levandets mening att betunga livet med en allt onyttigare börda? En sådan varelse är icke livsdyrkare utan livsplundrare. Dessa slags »livsdyrkare» äga ej mer rätt att kalla sig livstroende än kyrkotjuven, som utdricker altarvinet, har rätt att kalla sig nattvardsgäst!

Livstrons samvetsömhet har den formen, att intet innehållsrikt och värdefullt får gå oss förbi, vare sig det har njutningens eller försakelsens form. Inför varje lycka, som människor eller natur eller kultur bereda oss, kännes tillägnelsen nu som en plikt. Och sammaledes de lidanden, dem livsstegringen kräver. Den unge, som bekämpar sinnliga frestelser, emedan helgelse är askesens ändamål, upphäver ej frestelsen. Han kan tvärtom egga den genom själens ständiga kretsande kring densamma. Den, som bekämpar dessa

frestelser med livsfullkomningen som mål, kan slutligen nå självfrihet. Han lär sig bruka Jean Pauls värdemätare för njutningen: minnet, ty de livshämmande njutningarna äro de med leda ihågkomna. Han lär sig älska de offer, han växer av. Och dessa bli allt lättare. Ja, sedan ett visst etiskt motiv börjat verka, går det lättare att lyda dess tvång än att mot detta tvång bevara sin frihet!

Men den unge måste förstå v i l k a uppror, han växer av, vilken rätt han bör ta sig, sedan han insett sina egna utvecklingsbehov. Det är troligare, att den, av sin egen självkultur upptagna ynglingen eller flickan, framdeles blir en betydligare insats i det hela, än den till alla familjemeningar samtyckande, i alla familjenöjen eller arbeten villigt deltagande. Föräldrar måste naturligtvis tillse att ungdomen icke, självsvåldig och obehärskad, stör de äldres liv eller förstör sitt eget. Men först sedan föräldrarna rannsakat sig själva och funnit, att icke fåfänga eller egennytta eller härsklust föranleder dem att bruka tygel och sporre — utan göra detta uteslutande för att främja en utveckling, vars villkor de bättre inse än de unga själva — kunna de gagna dessa med tygeln och sporren.

Men just föräldrarna driva ofta barnen in i lunken med tillrättalagda bördor längs breda landsvägar, där hagarna på ömse sidor ha säkra stängsel. De breda vägarna leda ju till samfundsaktning. Men mot höjderna leda icke landsvägar. De mödosamma och farliga stigarna sökas av människor, vilka drivas dit med samma naturnödvändighet som hopen in på allfarleden. Och hur oframkomliga en bergvägg eller ett

öde må synas, då man står nedanför dem — foten finner förunderligt många fästen, när den väl börjat stigningen.

Vore de äldre visa, då läte de sina barns starka jagkänsla och självkänsla bli sina vägvisare in i barnens väsentlighet. I stället för att fåfängt bekämpa deras individualism, borde de motverka den ungdomliga sorglösheten att kasta sig ut i upptäckaräventyr utan utrustning, i fejder utan krigsplan. Då hjälpte vi de unga att inse sin egenart. Vi sökte skydda dem från ett livshämmande kraftslöseri och lärde dem, att slöseri är skönt endast när det är sådd. Vi väckte vissheten att tillgångar icke äro outtömliga och riktade den unga hågen mot de höga vågstyckena...

Ack, vi gjorde så mycket, som vi ej idas eller orka! Ty de gamla ha stelnat i sin individualism. Huru från barnens än må te sig, den är dock i regeln rikare på livsmöjligheter än föräldrarnas. Och — i kampen mellan båda — är det i de flesta fall den senare, som ej allenast har största utsikten, nej, största rätten att segra.

Men har den unge i striden offrat något av sina väsentliga livsbehov — och föräldravördnaden är ett av dem — för ett mindre väsentligt, må han då minnas, att livet är en stark hämnare. Det är endast för våra egna högsta livskrav, vi kunna våga offra andra eller offra annat inom oss själva! Den, som valt så, att han åt sig avgränsar ett mindre område, än hans krafter räcka till, bedrar det hela. Sammaledes gör den, som breder ut sig över ett för stort område. Vare sig livsformen blir för trång för innehållet eller omvänt, bli svåra livshämningar följ-

den. Och de ungdomliga upproren sluta ofta på endera sättet. Ty den unge har antingen ej tagit alla sina krav och krafter med i räkningen, eller han har värdesatt dem för högt.

Att göra motstånd är livsviljans tecken. Att göra det på rätt ställe är livskraftens. Och även om upprorsmänniskorna gäller att många äro kallade men få äro utvalda.

*

Ungdomens utomordentliga svårighet är att den står harmfylld över hänsynskraven gentemot skenväsendet, stridfärdig gentemot samfundslögnerna, föraktfräsande gentemot vanemässigheten. Men de unga äro som samhällsmänniskor mer svärmare än drömmare, enligt Lessings bestämning på de förstnämnda: »de ha stora utblickar in i framtiden men vilja ej invänta denna». Antingen handla de som om framtiden redan vore kommen eller de bli likgiltiga för de många nuets uppgifter, som leda till framtiden.

Och även inom det enskilda livet visa sig de unga ofta flyktfärdiga, då de möta hinder för sin »självframställning». Eller — i sin ovilja mot anpassning till de fördomar eller fördelar, som bestämma dess omgivning — bli de råa. Man måste ge La Rochefoucould rätt, att »de unga ofta tro sig naturliga, då de endast äro grova och ohövliga».

Den unga människan har den tredubbla uppgiften: att värna sin personlighet, att visa hänsyn för andras och att göra båda delarna på ett vackert sätt.

Vi veta alla att inom varje familj adlar man med namnet »hemplikter» de obehag, man fordrar att de

övriga skola ålägga sig för vår skull. Bland sådana »hemplikter» äro t. ex. att lyssna till innehållslöst sladder, att taga del i andefattigt sällskapande, att spilla tid på meningslösa sysslor.

Om din far behöver din arm för att stöda sina stapplande steg, blir du starkare genom att låna honom den. Men fordrar han ditt sällskap för att lyssna till hans knorrande missnöje, gå då ensam i skogen. Om din mor tröttar sig med en nödvändig syssla, lägg då din bok åsido och lätta hennes möda. Men fordrar hon offret för futtigheter, gå då undan med din bok. Behöver din syster din sympati för sin sorg, lyssna till henne. Men missbrukar hon dig för att höra tomt skvaller, stäng då din dörr. Försakar du en musikafton för att stanna hos en på något sätt lidande vän, då skall du finna att en sträng inom dig själv sedan ljuder renare. Men har du försakat musiken för ett innehållstomt samkväm, då skorrar någon sträng inom dig. Vill en bekant uttala en verklig mening, lyssna då, även om du ej delar meningen. Men vill han — när ni följas åt från ett intryck av storhet eller skönhet — sönderhacka detta, rädda då intryckets växtkraft i din själ och gå din väg.

Men gör intet av allt detta under lynnesutbrott eller svepskäl. Gör det ärligt och bestämt, på samma gång som vänligt och värdigt. Din omgivning har endast gott av om du visar den, att du håller dig för god till vissa ting. Kanske gör du sålunda din omgivning bättre. I alla händelser blir du själv starkare.

I strider — vare sig de äga rum i familjens slutna krets eller i det offentliga livet — känner man

städse starkast sin personlighet och det, som särskiljer denna från alla andra. Under friden känner man däremot starkare sitt samband med andra. Det är detta, som ofta förleder en ungdom att tro att det just är sitt allra personligaste, för vilket han strider. Detta är långtifrån fallet. Ofta sätter den unge in obändig kraft på en obetydlighet, medan han sorglöst låter stora personliga värden gå till spillo. Ej sällan kränker han individualismens första grundsanning: att den, som vill vinna välde över andra, först måste äga det över sig själv; att den, som vill stöda andra, först själv måste kunna stå utan stöd; att den, som vill stiga högt, själv måste ha stadiga fötter.

Men äro väl de gamle så fullkomliga, att de aldrig fela mot sina levnadsnormer? Borde de icke möjligen kunna inse att, när ungdomen felar, då är det icke alltid individualismen, som har skulden, utan ungdomens ovisa tillämpning av densamma? Icke äro t. ex. de äldres fel alltid kristendomens skull? Detta vore en förkrossande dom över kristendomen.

IX.

Förunderligast bland allt förunderligt är, att människosläktet så flitigt skrivit och läst biografier utan att någon samtid insett värdet av sina »oroliga huvuden», sina »samhällsupplösare», sina »uppviglare». Det synes, som om man dock haft erfarenheter rika nog för att inse allvaret i Sokrates' förslag om att bli bespisad i Prytaneion! I varje ny tid äro de,

som bjuda vördnad för det »historiskt givna», blinda för erfarenheten: att historiens gåvor ofta räcktes släktet i upprorets händer; att pliktkänsla och lydnad endast bevara de värden, striden skapat. Den, som påstår att »de enda sociala handlingar historien känner äro rotade i tron på statens, familjens, religionens auktoritet», synes ha förbisett alla revolutioner och frihetskrig. I »den historiska kontinuitetens» namn fasar var ny tid över den, som djärves fortsätta historien!

Var evolutionist vet visserligen att starka organisationer skapas av lydnad och plikttrohet. Romarstaten och romarkyrkan äro de bästa bevisen i förtiden, Japan i nutiden. Men lydnad och plikttrohet äro då ingen självförsakelse. De äro ett med den maktkänslans lycka, som de enskilda dela med det hela, för vilket de offra sig. Romardygd var så litet förenad med enskild osjälviskhet, att Roms inre historia ju är historien om klassjälviskhetens nederlag, om idel avtvungna rättigheter! Graccherna, som ville »omstörta» det bestående, av vilket de hade personliga fördelar, torde vara de, i ordets verkliga mening, mest »offervilliga» romarna.

Och även när det icke är fröjd i den egna kraftutvecklingen utan enbart medborgaranda, som framkallar arbete och offer för fäderneslandet, då blir arbetet, offret, ja döden ljuv, emedan fäderneslandet innesluter våra egna högsta livsvärden. Vi äro ett med detta i den grad, att vi icke kunna tänka oss en tillvaro annat än i och med dess tillvaro.

Enligt idealismens personlighetsbegrepp måste vi söka de flesta personligheter i ämbetsverken, bland

pulpetslavarna, i kasernerna. Ja, ett land torde noga sett vara välsignat med lika många »personligheter», som det har yrkesdugliga och arbetsamma män. Ty på dem passar varje del av ovan anförda personlighetsbegrepp: de stå på sin post, de lyda, de tjäna det hela, de lägga sin personlighet i sitt verk! Helt visst är arbetsduglighet en del av personligheten. Men enligt livstrons fullrundade syn på personligheten är den det sällsynta eller enastående, ett odelbart helt, vars egenart gör den till ett aldrig förut varande eller återkommande värde.

Ehuru personligheten visserligen till hela sitt väsen blir fullt utvecklad endast genom samhällighet, finnas ju rika personligheter, som ej endast varit i full fejd med samhället, utan lämnat sin post där eller aldrig kunnat bekläda någon. Ju mer personlig en människa är, dess svårare finner hon sin post. Rousseau, Whitman, Gorki och många med dem höra sålunda till de »erratiska blocken» inom samhällsformationen — för att icke tala om romantikern, vars ideal var kringvandrandet, vars förebild var fåglarna under himlen och liljorna på marken och som såg filisterdöme i all omsorg för morgondagen!

Även om man är övertygad att samhället icke vore väl tjänat om flertalet uppfattade sin »post» så som dessa, så kan man vara viss att ingen genom tro, lydnad och pliktuppfyllelse blev en personlighet, ifall han ej redan hade ämne till en sådan. Man bär sitt öde och står på sin post, ej för att bli en personlighet utan emedan man är en personlighet. Intet är mindre sant än att man i »en människas livsriktning och verksamhet kan gripa hennes personliga enhet». De flesta

få »sitt verk» genom nöd, tvång eller av andra opersonliga grunder. Därför är personligheten ofta ett mer, ofta ett mindre än verket; ej ens i den friaste av all verksamhet — skönhetsskapandet — blir personligheten fullt uppenbarad i verket.

I rak motsats till den »idealism», som menar att personlighet icke är medfödd utan förvärvas, ser livstron den som en naturens nådegåva, en gåva, som — i likhet med skönhet och snille — kan odlas eller ödslas, men lika litet som skönhet eller snille kan vinnas genom pliktuppfyllelse eller arbete. Karaktär kan människan äga utan personlighet, liksom omvänt personlighet utan karaktär. Ty karaktär innebär endast det enhetliga, sammanslutna i väsendet, medan personlighet därutöver innebär ett sammansatt, säreget och enastående väsen. Ett stånd har sålunda just karaktär, i den mån dess flesta medlemmar äro karaktärer men icke personligheter. Dessa bryta nämligen städse »stilen» i det hela. Karaktären visar sig genom ett följdriktigt handlande i och för fyllandet av en viss pliktsumma. Personligheten däremot genom att följa en innersta livsdrift. Det fordras föga personlighet att bryta mot lag och sed för en stor egen fördels skull. Det fordras föga karaktär att följa lag och sed, då alla yttre fördelar bero av ett sådant handlande. Men att gå emot den allmänna seden för att dana högre seder, detta göra endast de, som på en gång äro personligheter och karaktärer. Ju lägre folken stå, dess mer tyrannisk är seden och dess mindre rum har personligheten. Ju mer outvecklat ett samvete är, dess mer handlar det i samklang med samhället. Ej den medvetna plikttroheten utan den sam-

hälleliga efterhärmningen uppehåller med starkaste makten lagarnas helgd. Först ett förfinat samvete blir ett upproriskt. Den samvetslöse gör ej uppror, han endast drives av sina lidelser till öppen eller hemlig olydnad. Det är städse det personligvordna samvetet, som vållar strid mellan den enskildes livsbehov å ena, familjen och samhället å andra sidan. Det tvingar till ny gränsreglering mellan självutveckling och sammanslutning mellan de egna livskraven och troheten mot tidigare livsförhållanden. Ständigt invändes mot detta: statens väl fordrar... samhällets rätt kräver... o. s. v. Ty allt, som består, kallas statens väl och samhällets krav — ända ned till sådana oväsentligheter som furstliga personers giftermål. Åter och åter måste var enskild för egen del avgöra, var gränsen går mellan den slags individualism, som skulle göra honom till »idiot», enligt hellenens bruk av ordet — d. v. s. till en i intet avseende allmännyttig människa — och den slags samhällelighet, som, genom att undertrycka egenarten, på motsatt väg gör honom till detsamma! Det finns ej tommare tal än att människan gagnar endast som led i ett samhälle, när talet framföres *såsom ett skäl mot individualismen*. Ty alla, som betytt något stort för mänskligheten, ha inom sin vetenskap, sin konst, sitt yrke, sin livsförelse på något sätt brutit med det bestående.

Byron t. ex. ansåg att upproret, icke hans plats i överhuset, var hans »post». Wilde åter menade att upproret hos Byron visade ofullkomlig utveckling, ty ej den revolterande utan den harmoniska människan är den fullkomliga. När Wilde skrev detta, ansåg *han*

sig fylla sin uppgift därigenom, att han »lagt sitt geni icke i sina verk men i sitt liv». Men senare bekänner Wilde — i de Profundis — att han under denna tid av sitt liv icke varit n o g individualist, att han sökt sin livsstegring endast i njutningen, icke i lidandet. Genom sitt liv som genom sin undergång har han emellertid riktat tillvaron med en egenartad typ. Han blev så av större betydelse för sin tid än de Londonkrämare, som korsade sig över honom medan de själva aldrig drömt om att uttrycka s i n egenart i annat än pund och shilling. Och gäller detta redan om en urspårad och förödd tillvaro som Wildes, huru mycket mer då om de människor, som likt Shelley, levde hatade och hånade, emedan de haft mod till framtidsdanande brytningar med det bestående. I livet kallades de »skamfläckar», efter döden »lysande föredömen».

När man efter en stor orostiftares död utlägger hans levnadsbana, d å medger man villigt att det var lyckligt att han »hatade, älskade, arbetade på sitt eget sätt». Men när man säger detta som en allmän sanning, då protesterar det samhälle, som tidigare byggdes genom eller nu lever av sådana orostiftares verk!

De lidanden, de upproriske vållat, äro glömda, men personligheterna har man kvar. De verka i människovärlden såsom sällsamma och stora skådespel i naturen: även om de härja, ville man ej undvara dem. Ty kraftspänning och kraftmätning, hjältemod och härskarvilja, glöd och glans även över undergången, allt detta är livsstegrande att bevittna. En fantasilös våldsman däremot, en småtyrann befriar inga tankar och väcker inga storhetsdrömmar genom medvetandet att man med honom delar mänsklighet.

Det trygga trampet på de dagliga plikternas väg har sitt stora värde. Men just de massor, som trampa den vägen, finna livet mer värt att levas, när dess styrka och storhet, dess skönhet och sång möter dem i en väldig personlighet. Vore icke de stora floderna, huru många små kar stode då ej tomma? Men floder översvämma, svarar man. Ja — lågland! Det beror på oss själva att vidtaga skyddande åtgärder, icke enbara hämningar. Ty dessa återföra endast faran från nytt håll. Men genom att ge kraftöverflödet en ny riktning, orsaken en ny bana, når man verklig trygghet. Ju mer livfullhet, dess mer spänning; ju mer spänning som vill utlösas, dess mer lidande om kraften hämmas. Därför blir det en naturlag, att de starkare skaffa sig större rörelsefrihet. Och slutligen torde man även inse, att de — just för det helas skull — *böra* få den; att de stora själarna inom sig själva äga sina uppfostrande makter och att den »dubbla moralen» är den enda rimliga. Icke sålunda, att *den stora människan skulle vara utan ansvar*, men så att hon har *att ansvara inför en annan domstol* än de andra. Här om någonsin gäller ordet: dömen icke! Dömen icke de stora människorna efter småmänniskornas mått, om I icke viljen dömas att vandra i evig grådager på lertunga landsvägar. Insen att den mäktiga personligheten — utvecklingens högsta mål, livsstegringens kostligaste rus, livskärlekens varmaste vilja — dömes efter sin *verkan på det hela*, icke efter det lidande, han vållat i nuet. Att döma på det senare sättet bevisar ej — som man inbillar sig — allvar utan lättsinne.

För ett öde och ett konstverk gäller samma mått,

som Julius Lange gav för det senare: *dess värde beror av det livsvärde det ägt för framställaren och av hans makt att göra det till ett livsvärde även för andra.* Det är den ofruktbara naturen, som begår de ofruktbara brotten. Den fruktbara vet att han kan göra sina brott givande. Och därför offrar han — om så fordras — med samvetsro andra liksom sig själv.

Druvan känner sig ha rätt till den soliga höjden. Ty hon vet att hon kan bli sakrament.

En rak väg i en bokskog — där de pelarrunda grå stammarna, det täta lövvalvets rundning och det djupgröna dunklet minna om skeppet i en romansk katedral — kan nästan komma en att glömma, att denna fridens väg öppnats med en yxa, för vilken lika härliga träd suckande fallit. Ty ingen kyrkoväg finnes, där ej eld eller yxa gick före.

Så är förloppet även i den andliga världen. Dagen efter »brottet», benämnes det »genombrottet». Där först den ensamma yxan klang, där går nu mängden med fanor och fanfarer. (1.)

X.

Individualisten vet sig alltjämt stå inför ett problem, lika gammalt som striden mellan »kött och ande»: problemet att i verkligheten utjämna släktets behov av såväl fast bestående som av framåt verkande inflytanden. Han tror, att denna utjämning kan lyckas endast i den mån, som även etiken håller sig på »erfarenhetens fruktbara lågland» (Kant). Indi-

vidualisten ger inga vare sig »lyckorecept» eller »sederecept» åt de enskilda. Ty han vet, att samma medel ej ens torde duga för samma människa under hela hennes liv. Just därför vill individualisten ge den enskilde all den frihet till eget sökande, som *kan* förenas med det helas bestånd. Fastställer jag satsen att varje mänsklig varelse av mig bör bli behandlad som *ändamål*, icke endast som medel, då finnes intet förnuft däri, att jag behandlar *alla andra* och deras lycka såsom ändamål, men endast *mig själv* såsom medel. Det förnuftiga kravet blir: att envar, således även jag själv, av alla — således *även av mig själv* — *behandlas som ändamål*. Jag är i *första* rummet till för mig själv, i andra rummet för släktet. Det är mot den omänskliga etik, som omvänder denna sats, individualismen riktar sig.

Sedan paradistiden har mänskligheten avsatt pliktbegrepp i sådan mängd, att mänskligheten för Siriusinvånaren torde te sig lika full av sådana som en igelkott av taggar. Men liksom igelkotten i vissa faror lägger ned taggarna, finnes även hos var människa en liknande självbevarelsedrift.

Efteråt ordas om att man i *enskilda* fall måste visa fördragsamhet, bara inte ändra grundsatsen i det stora hela! Men denna fördragsamhet — som icke är en fördragsamhet på grund av utan i brist på genomtänkta åsikter — är i själva verket djupt omoralisk.

Ty det är ej av fördragsamhet utan av grundsatser, sedligheten får fasthet. Är ett »brott» med rätta ansett som sådant, då måste det fördömas utan alla hänsyn till huru det främjat konst och litteratur.

Genom fördragsamheten kan man hamna i slapphet; genom ofördragsamheten hemfaller man till det hyckleri, vilket fördömer en öppen handling, som sker ur en efterlevd, ny syn på sedligheten, medan det tål den, som sker i hemlighet, ehuru under samvetskval eller åtminstone blygsel.

Men det är endast öppna handlingar, som nydana sedligheten; endast samvetslugn, som besegrar fördomen. Först de i dagern växande följderna av »brotten» kunna visa samhället vilka lidanden, som alltjämt måste anses som sedlighetsdanande och vilka, som kunna besparas de enskilda; vilket slag av lycka, som bör främjas och vilket, som bör underkännas. Ibsen har ofta betonat det hemlighållna som personlighetens fara. Och med rätta. Ty därur kommer varken någon stor väckelse för mig själv eller samhället, sällan något stort värde för det hela. Det är också den uppenbara synden, Nietzsche menar, när han som ett uttryck för den ariska människans känsla av sin värdighet framhåller »den upphöjda åsikten om den aktiva synden», som Nietzsche själv kallar »den Prometheiska dygden». Men Nietzsche visste att denna synd endast begås av den, för vilken många andra slags synder äro omöjliga, emedan han — i ordets djupa mening — blivit samvetslös.

Denne utsänder ej någon handling utan vissheten att den förr eller senare skall hemsöka honom med kravet, att han ger den sitt namn och för den bär sitt ansvar.

*

Den egoistiska individualismen är teoretiskt oangriplig ur lyckomoralens utgångspunkt. Ty vem

kan i förväg bevisa att den, som endast drives av sitt eget njutnings- och maktbegär, den, som endast främjar egna intressen, i själva verket motarbetar sin lycka? Men *livet* har i detta avseende en övertygande bevismängd. I verkligheten blev den egoistiska individualismen aldrig följdriktigt genomförd utan att antingen *individen* slutligen sprängdes vid sin sammanstöt med omgivningen, eller också blev *grundsatsen* omvandlad under omgivningens inflytande. Är den ensidiga självhävdelsen av grövre art, då brister den mot *samhällslivets*, är den av finare art mot *själslivets* fasta hinder.

Vi *kunna* ej tillfredsställa våra livsbehov annat än i samband med det hela. Och vi kunna ej tjäna detta, utan att det i viss mån tillfredsställer våra livsbehov. Ja, även en jagdyrkande estet, vill uttrycka sig icke endast inom sitt arbetsrum: han trycker åtminstone sina dikter — på japanskt papper i numrerade exemplar — för sina själsfränder!

Ty det är nu en gång så, att våra lust- och olustkänslor förbundit oss med andra. Och de äro mer utpräglade i den mån de orsaker, som framkalla dem, äga betydelse för den enskildes tillvaro såsom medlem av släktet. Bryter egoisten detta samband, så mister njutningen makt att ge njutning. Då måste den ständigt söka nya medel, ständigt ökas. Den ödelägger sålunda slutligen den njutande, som därjämte berövat sig otaliga, ur sambandet med släktet vällande, högre glädjeämnen.

Det finns t. ex. medfröjder så livsstegrande, att man, för att få behålla dem, vore frestad att kalla nödens och förödmjukelsens livshämningar oumbär-

liga. Såsom den, att se en fattig, förbisedd, förgrämd människa lysas upp av framgången; att se en glimt av sol falla in i en karg tillvaro! Man ville tacka den, som blev lyckliggjord. Och ehuru denna medglädje, likaväl som medlidandet, visserligen kunde upplösas i idel »själviska känslor» — och man således ej teoretiskt kan bevisa, att medglädjens egoism är mera värd för min lycka än den själviska känslolöshetens — så kan man dess lättare bevisa detta praktiskt. Ty känslolösheten sätter mig icke i rörelse. Men ur medkänslan — och hoppet om dess omvandling till medglädje — väller en stark rörelsekraft i en för mig och andra livsstegrande riktning. Känslolösheten utlöser däremot ingen kraft.

Lättrördhet är icke godhet. Godheten är verkande kraft. Och dess övning är en stor, svår och skön konst. Så är även medkänslan, ej minst när den måste förbli känsla, när den ej får varda verksam som godhet.

Ty i alla själiska förhållanden mellan likar k a n medlidandet innebära fara och förnedring, likaväl som tröst och hjälp. Huru mycket ont har det icke åstadkommit t. ex. inom kärlekens och konstens område? Huru många svaga har ej medlidandet gjort orkeslösare? Hur mycken lögn har det ej satt in i tillvaron, hur många villor har det ej närt?

Ja, månne vi — för vår egen själs skull — ens ha rätt till annat medlidande än det, som gör oss till medarbetare i upphävandet av lidanden?

Naturligtvis menas ej här det ögonblickliga medlidandet — lika oundvikligt som att ögat blinkar för hugg — utan det djupare medlidande, som förlamar

oss själva utan att i något avseende kunna utlösas i verksamhet.

Det nyssnämnda ögonblicksmedlidandet — lättrördheten — kan väl förenas med djup självviskhet. Samma människa, som t. ex. ger var tiggare en slant, kan bruka andras själar som pinnar på en stege, pinnar, dem han sorglöst trampar för att själv stiga. I bästa fall glömmer egoisten dem, han sålunda trampat. Oftare hatar han dem. Ty ej den människa, som kränkt honom själv, är det den ädle hetast hatar; nej, det är den, han själv kränkt. En Jesus kunde ej ens ana tillvaron av sådana naturer. Ty då torde han ha format femte bönen sålunda: Förlåt oss våra skulder såsom vi förlåta dem, vi något skyldiga äro!

Men månne i själva verket dessa, sålunda av egoisten missbrukade, blivit mer missbrukade än de, vilkas lidanden »altruisten» ivrigt lindrar, men vilkas krafter han ej söker stegra, vilkas personligheter han ej mäktar njuta? Ty endast den utvecklade personligheten kan stegra andras krafter och njuta andras personligheter.

Det är denna synpunkt man helt och hållet glömmer, när man kallar läran om självkulturen såsom självändamål, ett »självviskhetens evangelium!»

Man är så fången i denna fördom, att man på tal om t. ex. en ivrigt bildningssökande skyndar att bedyra: att det i c k e är för sin egen skull, endast för andras, han söker bildningen. Men detta innebär ju att den ifrågavarande allenast stoppar kunskapen i sig som varor i ett skåp, för att sedan tillhandahålla andra; att kunskapen ej blivit organiskt ett med honom själv? Detta kan ju endast ske, ifall han

tillägnar sig den för sin egen skull, alldeles som han tillägnar sig den lekamliga födan. Har han sålunda tillägnat sig den, då var det emedan han ville öka *sin* tankekraft, *sitt* känslodjup, *sitt* sanningssinne, *sin* skönhetskärlek. Och just emedan han erfarit bildningens värde för sig själv, lärde han inse dess värde för andra och vann en ny livsstegring genom att förhjälpa andra till densamma. Men även om så ej sker, om den finbildade endast själv njuter livet som en fest, så gör han — genom sin blotta tillvaro — livet festligare för andra. Ty det är rikare att missbrukas av en andligt rik människa, än att uppskattas av en andligt fattig!

De fullkomligt självfulla uppleva andra människor så, som medeltiden upplevde under. Men de fullkomligt självfulla tveka därför icke heller att betrakta sin egen kultur som självändamål.

De veta att den högsta lycka vi kunna bereda andra — den att uppleva oss eller att av oss upplevas — är en följd av den högsta lycka, vi berett oss själva. Fulluppskattning av andra växer ur fullutveckling av oss själva.

Vad som sålunda gäller om personligheten själv, gäller om dess verk.

Mot individualismen betonas, att det originella verket visar sig som sådant först mot tidsförhållandenas bakgrund, liksom det blir ett kulturverk först genom sitt samband med det hela.

Ingenting är obestridligare. Men de så talande glömma att varje originellt verk först av *eftervärlden* erhåller sin rätta plats inom tidsförhållandena och uppskattas i sitt samband med det hela.

Vore det ej så, då uppstode aldrig på något område strid mellan konservativa och radikala synpunkter. Då insåge varje ny tid värdet av de originella verken och tankarna. Då vore det egenarten, som de äldre skattade hos de yngre. Då bleve den enskildes »självframställning» — icke hans lydnad och tro — insedd såsom det yppersta kulturvärde, han hade att ge det hela!

*

Diktarordet att gudarna helt ge sina älsklingar, allt de giva dem — de oändliga fröjderna som de oändliga sorgerna — är endast en omskrivning av den sanningen: att de h e l a människorna äro gudarnas älsklingar. Halvmänniskorna kunna även drabbas av stora öden. Men de verka på dem endast så, som regn och sol på taken. Helhetsmänniskorna åter anamma dem såsom trädet regnet och solen. Och när trädet slutligen breder sina grenar över nejden, vem vet vad regnet, vem vad solen gav?

*

Med ett ord: det finnes ingen självhävdelse och ingen självförsakelse, som i och för sig kan kallas ond eller god, låg eller hög. Värdet av den ena som av den andra beror av m å l e t för vårt sedliga handlande.

Emedan det rätta och orätta gå in i varandra med lika många övergångar som lusten och olusten, och emedan det subjektivt rätta avgöres genom den handlandes egen samvetsdom, måste — när allt kommer till allt — det objektivt rätta avgöras efter den tanke-

klarhet — eller än bättre instinktsäkerhet — varigenom jag valt medlet för ovannämnda mål. Den egna lyckan blir sålunda icke omedelbart men väl medelbart motivet för mitt val. Ty den lust, mitt handlande till sist ger mig, beror av den grad vari det verkligen främjat personlig kraftutveckling i en, för mig själv och det hela, livsstegrande riktning. Så fattad blir lyckan den enda brukbara värdemätaren, när det gäller avgöranden mellan det subjektivt och objektivt rätta.

*

Den, som med Kant ger samvetet utslagsrätt mot gällande lag och sed, kan ej mot individualismen rikta anklagelsen att denna saknar ett normativt element. Ty livsstegringen är normen. Valet blir visserligen i det enskilda fallet överlåtet åt det enskilda samvetet i högre grad än t. ex. inom kristendomen. Och dock huru mycket överlåtes ej även där åt detta? Katolicismen har ju därför danat sin kasuistik till hjälp för samvetet, men till vilken valfrihet leder icke, även i fråga om Jesu klaraste bud, protestantens fria bibeltolkning?

Individualismen har vidgat denna samvetets rätt därhän, att det äger valfrihet ej endast innanför flera olika bud, utan även i självlagstiftande riktning.

Frågan blir således: skall denna valfrihet öka faran att samvetet tystas eller vilseledes?

Det är troligt att den ökar faran.

Men för billigare pris blir man ej individualist. Har man ej råd att erlägga priset, då får man hålla sig till auktoriteten.

Supranaturalisten försäkrar ju att det just är »personligt avgjord sedlighet» som han önskar.

Men vad betyder denna »personliga» sedlighet?

Den betyder att man »frivilligt» v a l t att — handla som alla andra! Väljer man annorlunda, då är man ej individualist utan subjektivist.

Den betyder att man »frivilligt» låter slå sig till slant — guld- eller silverslant, nickel- eller kopparslant — men alltid till slant. Vill man av sitt guld eller sin koppar dana annat än ett i handel och vandel gångbart bytesmedel, då är man ej individualist utan egoist!

Den betyder att man »frivilligt» främjar förnuft och rättvisa i samhället, under bruk av de samhälleligt krönta måtten och målen för rättvisa och förnuft. Vill man ändra dessa mått och mål, då är man ej individualist utan anarkist!

Man har på senare år — och ej utan hjälp av honom själv — sökt göra Ibsen till en sådan »social individualist». Men hade han det varit, då hörde han till de mycket överflödiga. Hans verk torde till fyllest vittna om att hans individualism är »farlig».

Och lyckligtvis för hans betydelse. »Ty den idé, som ej längre är 'farlig', är ej värd att kallas idé.»

*

Visserligen kunna de starka växa genom att skydda de svaga. Men lika visst har detta skydd mången gång skadat både de starka och de svaga. Dessa senare ha erhållit anspråk, som gjort dem till herrar över de starka, medan de svaga frivilligt och vackert borde tjäna de starka. De andligt fattigas avund,

småsyn och vanmakt hålla överallt de starka tillbaka. Att den starke skadar sig själv genom maktmissbruk är en sanning, som ej minskar ett jota i den andra sanningen: att den svage skadas genom den starkes oavlåtliga hänsynstagande för honom. Och det hela skadas genom att de starka städse manas att dämpa och lämpa sin kraftutövning efter de svaga. Dessa ange nu tempot för tillvarons utvecklingshastighet. Varför måste ej de svaga taga någon hänsyn till det hela? Varför skola de ej hålla sig undan, där de endast hämma de starka? Bleve ej de svaga starkare, om de lärde sig att vackert försaka, vad de ej mäkta och stilla glädjas över dem, som mäkta?

Det är skön syn vi se

...det starka på sin skuldra taga
och bära genom farorna det svaga.

Men den är skön endast så länge det starka sålunda hjälper det svaga genom att

...ge härdighet och mannamod.

Huru mycken svaghet har ej — å andra sidan — blivit omvandlad till styrka just emedan den starke ej låtit sin kraftutveckling hämmas av hänsyn till de svaga, som sålunda blivit eggade att följa efter.

Och även när svagheten måste förbli svag, så ger naturen den svage säregna skyddsmedel mot sina säregna faror. Att lära sig bruka dessa medel, är en av svaghetens livsbetingelser. När den starke genom sina offer berövar den svage denna utveckling, har han syndat mot den svage som mot sig själv.

Alltför lätt glömmer en lidande det djupa Geijersordet: »Sorg är synd, ty tillvarons innersta är saligheten.»

*

Du, som ännu av din sorg binder bördor för andras skuldror, sänk din sorg i varandets älv! Den älven bar tyngre ting till havet.

Du, som ännu släpar ditt öde som en slavkula vid din fot, lär dig älska nödvändigheten!

Och du skall slutligen, med ännu morgonglada händer, kunna lyfta ditt öde såsom en bubbla mot aftonljuset, för att av detta genomskimras och brista!

*

Av det föregående torde framgå att individualismen anser sig som den enda följdriktiga Kantismen, emedan den gör människans eget väsen till utgångspunkt för såväl den etiska som den religiösa kraften. Den kallar ej ens den religion eller sedlighet personlig, som innebär personlig tillägnelse av den allmänna religionen och sedligheten. Nej, den vill en personligt danad religion och etik.

För individualismen betyder utveckling icke allenast uppnåendet av samhällsbestämda mått för det goda. Den betyder även en allt rikare mångfald av livstyper, levnadssätt och livsdaningar. Detta åter innebär urval, anpassning, »kamp för tillvaron» mellan olika typer och levnadssätt. Och detta åter innebär att släktet måste göra sitt urval bland de under evolutionen framträdande variationerna, för att sedan genom lag och sed giva dessa den fasthet, livssteg-

ringen kräver. På kravet om en »fullkomlighet såsom Gud är fullkomlig» svarar evolutionisten: Vi se intet av Guds fullkomlighet. Vi se livet och detta är icke fullkomligt. Ja, det synes tills vidare icke ha bruk för fullkomlighet, utan för den ofullkomlighet, i och med vilken vi treva oss fram till fullkomlighet. Natur och kultur göra oavlåtligt människan till ett nytt väsen. Det gäller för alla gentemot envar, för envar gentemot alla och sig själv, att finna de medel och att undgå de hämningar, varigenom släktet når fram till större fullkomlighet. Sålunda uppnå vi slutligen självhärlighetens samkänsla. Denna blir på en gång en naturprodukt och ett kulturproblem, en omedveten följd av och en målmedveten orsak till utvecklingen.

Vi varsna runtom i världen tecken till denna känslas tillkommelse. Vi röna huru en rättrådig harm över rättens förtrampande går som en elektrisk stöt genom jordens alla land, varhelst högsinta själar leva.

Vi se rättens seger breda ett leende över släktets anlete.

Vi finna att segraren ej kan jubla så högt som förr, ty han känner starkare segerns pris. Vi höra att den lyckliges skratt fått en mildare klang, ty han känner djupare lyckans ansvar. Vi erfara att den enes makt kan komma den andre att le hans leende och den enes lycka den andre att gråta hans glädjetårar! Allt flera förnimma inom sig förgångna och vardande släktens smärta och salighet, ångest och aning.

Visserligen finnes ännu endast ett osäkert vadställe, som förbinder de båda stränderna — självhärlighetens och samkänslans — med varandra. Men redan

framföras byggämnen till de valvbågar, som skola bära bron dem emellan. Varje pontifex maximus, som redan nu åtager sig utförandet av denna bro, bör tillbakavisas. Ty endast släktet i sin helhet kan vara brobyggaren.

När bryggan är slagen, när självhärlighetens samkänsla blivit släktets andra natur, då skall en mor — om hennes son då ännu nalkas henne med Parzifals fråga:

Vad är Gud? —

kunna sänka sin blick i hans och svara:

Du.

XI.

De etiska värden, dem den kristna mänskligheten sedan två tusen år uppehållit som de högsta, erhöllo sin radikala omprövning när Nietzsche kom

med tvenne stormar, en på varje vinge.

Och varhelst en sådan prövning nu sker, står han som en spejare från den högsta synpunkten, står uppe i lufthavet som en svart seglare, förankrad genom sina vingars styrka.

Likt sin hjälte, Napoleon, hann han omstörta den gamla världen men ej grunda det världsrike, varom han drömde.

Han arbetar från ynglingaåren med några av livets största problem, men som konstnär, icke som tänkare. Hans metod var icke logiken utan leken. Hans lust var att ställa frågor och göra andra frågande, ej att svara. Och sant har man sagt att, när han svarar, då vill han »ej bevisa utan övertala».

Han brukar visserligen om sig ordet filosof. Men endast såsom grundläggare av den nya filosofien: den »explosiva, i motsats till den konstruktiva». Dessemellan kallar han sig diktare. Dessutom är han musiker. Slutligen hoppas han ha slaviskt blod i sina ådror!

Vidder och vågrörelse, oändlighet och gränsfruktan måste således bli hans grundbestämningar. På ingen kan man med mera sanning bruka Goethes ord om människan såsom ein sehnsuchts voller Hungerleider nach dem Unerreichlichen. Varje fastställare bör hålla sig fjärran från Nietzsche.

*

Nietzsche utdrog yttersta följdsatsen ur protestantismens grundtanke: att endast det personligt genomlevda, endast den inre självbestämningen blir min frälsning, min frigörelse. Såtillvida samstämmer han även med Kant, att vi bevara vår frihet och självständighet endast när vi mot alla yttre bud hävdat vår fria prövningsrätt, vår självlagstiftning; när vår vilja är i överensstämmelse med vårt väsen.

Men sedan är skillnaden djup. Ty medan Kant ser vårt högsta väsen i lydnad för det kategoriska imperativ, som är vårt samvetes röst, när han ser det högsta mänskliga i den plikthandling, samvetet avpressar vår övriga natur, ser Nietzsche även vårt sedliga väsen såsom »av jord jordiskt». Hans tänkande är ett bergborrningsarbete. Borrens diamantspets är spörsmålet: Varför moral? Varför ej lika gärna omoral, ifall denna bättre tjänar livets vilja? Huru vart det goda det goda? Var det senare kanske ej tvärtom

det för släktets stegring onda? Efter vilken värderingsgrund har man avgjort det onda och det goda?

Bergborrningen åsyftade att bana väg till ett »hinsides av gott och ont». Första villkoret var att bryta med den moral, människorna a priori uttänkt, som de religiöst eller metafysiskt begrundat och sedan påtvungit livet. Det andra villkoret var att, som värderingsgrund för moralen, uppställa dess organiska förhållande till livet såsom främjande dettas innersta vilja, viljan till en allt starkare och högre maktutövning.

Många hade före Nietzsche ställt liknande frågor. Han ägde framför någon makten att göra dem oroande.

Snillets makt och den lidelses makt som innebär att man lider under ting, andra taga lugnt, danar vägbanarmodet, som ej vet av halvhet — och som ofta går under på sin helhet.

De människor — och dessa äro de flesta — som finna geniets ord eller handlingar »upprörande», anse städse att, om geniet tagit mer hänsyn till deras meningar, skulle allt gått annorlunda.

Och vem kan tvivla därpå?!

Men det finnes vissa anledningar att glädjas över snillets sed att fylla öronen med vax, då det skrider över torgen.

*

Månne geniet lider mest genom sina enfaldiga föreskrivare eller sina enfaldiga eftersägare, dessa, som tro att förståelse betyder trältjänst? Trälen stannar vid bokstaven, den frie söker andan bakom den.

Hos ingen blir sådan trältjänst farligare än hos Nietzsche.

Ty han stred i ett pansar av glittrande silverfjäll, paradoxernas pansar. Och huru smidigt detta än följer gestalten, så är det dock ej denna. Dess linjer äro ädlare och enklare än vapenskrudens.

Han, som trodde sig vara anti-romantikern, är, som ovan är framhållet, just ärke-romantikern. Han fyller till fullo Novalis' krav på filosofen, att denne skall »vivificieren, deflegmatisieren». Att göra det stelnade strömmande, det filistertrygga oroligt, att sända sin längtans pil mot ännu oanade höjder, vad är mer romantiskt än detta? Just allt detta är Nietzsches innersta lust.

Han är romantiker i sin vilja att ge sitt verk lekens egenart. Vad han själv kallar sin danskonst är innerst den romantiska misstron till det systematiska och tunga arbetet, den romantiska vissheten att konsten är vägen till den högsta visheten.

Men Nietzsches romantik går djupare. Hans medvetna jag älskar dager, solljus, visshet, verklighet. Hans omedvetna jag älskar natten: en natt med tjusande mörka hemligheter, med månskensvita, förklarade dagrar. Över denna romantik — som i sig innesluter allt det outsägliga i tillvaron — är det han djupt blyges som för en andlig utsvävning och därför bekämpar. Han har, i valet mellan romantiken och empirismen, korat den senare. Men ur hela hans verk stiger klagan: ve mig att jag m å s t e välja!

Här ligger hans ödes tragiska spänningspunkt. När han talar om sitt tillfrisknande från mystiken, talar han som den genom en amputation till livet räddade. Han har känslan av en oerhörd förlust eller för-

minskning, ty han ägde i högsta grad det religiösa behovet att dyrka: endast på knä var han helt lycklig.

Men för alla innebär ju livet genom någon stor nödvändighet att

...le coeur se brise ou se bronze.

Det första blev Nietzsches öde.

*

Nietzsche älskar alltid innerst det, han rasar emot. Varför rasade han annars? Rättvisan bor på andra sidan om hat och kärlek. När Nietzsche bekämpar sina forna meningar eller vänner, är det drag hos sig själv han bekämpar. Ty han vet att instinkterna äro mäktigare än tankarna. Hans utfall mot kristendomen är en blodstörtning. Vad han uppenbarar om medlidandet är icke sanningar men sårytor! Han blir hårdhetens förkunnare, emedan han är så vek, att han ej kan tåla tårar; emedan han vore färdig att hjälpa och därför måste fly för att hålla sina händer fria för sitt eget värv. Hans syster betonar att han led så djupt av Pascals öde, emedan han kände att även för honom själv kristendomen — honom i blodet boren, ättling som han var på fäderne och möderne av flera släktled präster — kunde blivit livsfarlig.

En av hans skolvänner har framhållit det hans väsen betecknande i hans — redan då varande och förblivande — älsklingsord: s i n n i g. Vänd från det yttre, syntes han äga en fullkomlig vila i sitt inre, i de rikedomar han där samlade. Och en stilla glädje över allt skönt, sant och gott var redan då huvuddraget i hans väsen...

Han kunde tillåta sig själv den fullkomligaste frihet. Ty han var så »tuktig» till hela sitt väsen, att redan under hans första skoltid kamraterna i hans närvaro återhöllo råheter. I skolan som hemmet var han »mönstergossen», som aldrig gjorde några pojkstreck, som oföränderligt visade sig sanningsenlig, samvetsgrann, självbehärskad; ja, hans stillsamma värdighet skaffade honom binamnet »lille pastorn». Under hela sitt liv var han tacksam för vänlighet och hjälpsam i det tysta, med enkla vanor för egen del. Uthållighet i mödor, tålamod i lidande, regelbundenhet och ordning, måtta och hänsynsfullhet, ett jämnt och glatt vardagslynne, dessa drag har jag hört såväl Malvida von Meysenbug som hans syster hos honom vitsorda. Men småningom nödgade honom sjukdomen att alltmer utveckla den levnadskonst, som med minsta möjliga kraftutgift når högsta möjliga verkan. Och då framkom det från sig stötande draget. Ty sitt verk och sin verkan ville han nå. Viljån till makt är hos honom lika djupt liggande som det sargande tvivlet: ifall han verkligen äger den makt, han åtrår att utöva?

Vem inser ej — när han i ynglingaåren fröjdas över blixten och stormen, »som gå sin väg ohindrade av pliktbud» — att denne så fullkomligt tyglade börjar erfara trycket av sitt eget måttfulla väsen?

Ett blodets uppror var för hans natur uteslutet. Han kunde endast begå sina »brott» såsom tänkare; ja, det torde nog endast vara sådana brott, han ansåg möjliga för förnäma människor. Visserligen kunde han prisa renässansens kraftsprudlande vilddjur, men han medgav att han ej skulle vilja umgås med deras motsvarigheter!

Endast den ytligaste förståelse hos de unga »Dichterlinge», dem Nietzsche förklarat att han sist av alla ville ha till läsare, har gjort det möjligt att han blivit så misstolkad, som vore han ej endast de stora »brottens» utan även de små bovarnas beundrare! Han beundrade även de stora renässansbovarna endast ur estetisk synpunkt, som tigrar eller ormar. Och vem finner ej en oskrymtande Caesar Borgia skön bredvid vår tids kristlige och donerande miljardärer?

Men icke ha de rätt att åberopa Nietzsche, dessa, som lugnt offra andra, sedan de fastställt att alla andra äro små i jämförelse med dem själva!

Ty Nietzsche fordrar att, n ä r den gängse moralen brytes, då måste detta vara emedan man har makt till fruktbara, nydanande »brott». Han betonade oavlåtligt, att han i c k e förkunnade individualism i den meningen, att envar skulle få gå omkring och främja sitt eget lilla jag, på bekostnad av viktigare ting än man själv. Nietzsches ideal av det förnäma var den frivilliga självbehärskning, den inre makt, den genomgående förfining, vilken endast de nå som — enligt Dehmels beteckning av renässansens ypperste — förena »kultursamvete med konstsamvete».

Intet var för Nietzsche mer självklart, än att ingen maktvilja och ingen självhärlighet äro tänkbara för den, som ej först blivit sin egen herre. Endast den, som format sitt eget väsens grundämnen såsom metallen formas i konstnärens verkstad, har rätt att sedan trycka sitt väsens prägel på »århundraden såsom på vax»!

*

Nietzsche kallar kristendomen, moralen och sanningen sina tre fiender, fiender, dem han finner sig »ha rätt att vara stolt över».

Sanningen ville han icke ära, när han kallade den en kvinna! Sanningen eggar honom emedan han är viss att den alrig kan besittas; att naturvetenskapen likaväl som historien, likaväl som filosofien endast ge »sanningar», aldrig sanningen. Ty ingendera når fram till »den första nödvändigheten»: vardera »uppvisar endast små avslitna stycken av den första orsakskedjan». Våra förnimmelser, vår åskådning, våra begrepp, alla äro de otillförlitliga.

»Sanningen» — säger Nietzsche — »betyder för transcendentalismen det, som motsvarar dess önskningar.» Och dessa äro: att det skall finnas något i sig sant, ett »ting i sig», ett väsentligt vara, en odödlig själ.

Men intet av allt detta finnes, fortsätter Nietzsche. Hela filosofiens historia är ett enda raseri mot livets förutsättningar, är förtal av livet, partitagande mot livet, fruktan för verkligheten. Denna fruktan har kommit filosofien att indela tillvaron i en verklig och en skenbar och därefter nedsätta den senare, bland annat genom att härleda moralen ur den överjordiska världen. Men »den moraliska människan står ej den intelligibla världen närmare än den fysiska. Ty det finnes ingen intelligibel värld.»

Moralen blev den andra fienden, emedan moralen vilselett livet, inriktat det mot dygder, som äro livshämmande i stället för livsfrämjande.

Kristendomen blev den tredje fienden emedan den helt och hållet underkänt livets värde. Med kristen-

domen menar Nietzsche städse den Paulinskt-kyrkliga läran, läran om korset. Ty Jesu lära fann han i samma enkla satser som Tolstoy funnit den; satser, dem även han ansåg stå i rak motsats till allt, kyrkan knutit vid Jesu person.

Nietzsche anklagar kristendomen emedan den berövat människan tron på sig själv, den tro, som — »om kristendomen förkunnat den i de tider, då släktet ännu hade kvar makten att tro — kunnat göra människorna till gudar. Ty tron på oss själva är på en gång det starkaste bandet och den starkaste vingen.» Kristendomen bragte tvärtom dådkraften, kärleken till faran, fröjden i vanrykte. Kristendomen bröt släktets mod till sitt förnuft och sin maktvilja, sin stolthet och sin vågsamhet — med ett ord till alla de för dess självbevarelse gagnande instinkterna — genom att i stället visa på tålamodet, offervilligheten, ödmjukheten såsom det högsta målet. Sålunda satte kristendomen de goda men medelmåttiga över de onda men stora. Den kallade allt som nedtrycker livet, det rätta; allt som stegrar livet, det »orätta». Den lärde släktet slösa sitt medlidande på de svaga men förbli likgiltigt inför de ypperliga, vilkas krafter förspilldes.

Nietzsche beundrade de sanna kristnas livsförelse såsom »det ädlaste ideala liv» han sett. Men han hade själv fått de flesta kristliga dygder till skänks. Han insåg därför icke, att det för andra kan bli ett kraftprov att vinna dem!

Därför nådde han ej fram till det tredje rikets tanke: försoningen mellan kristendom och hellenism. Han uppställde tvärtom tvenne sedelagar, kristen-

domens för hjorden, hellenismens för övermänniskorna.

Det var hans styrkas nödvändiga begränsning att han ej kunde se kristendomens väsentliga värde: den att lära oss huru vi ur lidanden, nederlag och förödmjukelser — allt detta, som antiken avskydde utan att dock kunna skaffa bort det ur tillvaron — kunna hämta ny själisk makt, ny storhet, ny styrka. Nietzsche, som ville göra livet storslagnare, stilfullare, starkare, såg ej att det som gör tillvaron rättvisare och för alla människovärdigare, på längden även skall göra den storslagnare, stilfullare och starkare.

Den stora och förblivande betydelsen i Nietzsches omvärdering av den kristna moralen är, att han visat huru dess grundsatser blivit fastställda utan hänsyn till de biologiska och psykologiska villkor, som avgöra livsstegringen. Det rätta vart sålunda ett av livet oberoende självändamål, som borde sökas även om livet därigenom blev allt mindre mäktigt. Mot denna livsfarliga moral ställde Nietzsche den satsen: att en handlings värde avgöres icke genom vad den är utan genom vem den sker och varför den sker.

*

Nietzsche bestämmer kulturens begrepp såsom »stil i alla livsyttringar». Han fann att vår tid saknade kultur, emedan den arbetade utan sammanhang och sålunda endast åstadkom ett virrvarr, där det ena slog ihjäl det andra; där man nöjde sig med alldagens seder, med gårdagens tankar; där egenarten utplattades av allmänmeningar och allmänbildning. Detta

kallades »kulturarbete» och »kulturframsteg» ehuru man ej såg spår av målmedvetet handlande för ett högre ideal, icke ens ett högre ideal av bildning.

Bildning kallar Nietzsche den insikt och förmåga, som främjar det ädlaste i tiden, som bereder det kommande; som lever och verkar för sitt folks och mänsklighetens högsta strävanden, som hängiver sig åt stora mål och män.

I detta sammanhang uttalade Nietzsche några av sina oumbärligaste tankar, dem om en rangordning mellan värdena, om en »distans mellan människorna».

Men varje rik tanke liknar ett äppelträd i september. Runtom foten ligga fallfrukterna och dem uppsnappa barnen. Uppe bland löven rundas frukterna för de vuxna.

Emedan livet självt är det motsägelsefulla, kan ingen utsäga en sanning om livet annat än i en sats och en motsats.

Sann är sålunda Nietzsches sats att de kärleksfulla och hjältemodiga handlingarna härflyta, i c k e ur offervilja men ur ett starkt och stort jag, ur en fullhet, som fröjdas att överströmma. Dessa »jag» äro de, som även kunna taga, som känna sig ha rätt att — i viss mån — leva sitt liv på andras bekostnad.

Sann är även satsen att den »hårda» människan — hon, som har mod till den n ö d v ä n d i g a hårdheten — kan äga en »oskattbar gulddroppe av godhet, mer värd än alla mjölksjälars godhjärtenhet». Sant är att »modet gjort mer än människokärleken för alla förolyckades frälsning»; sant att det funnits stora kulturbärare, vilkas »hårdhet varit betydelsefullare för släktet än millioners barmhärtighet».

Men när Nietzsche sedan sökte bot för olyckan, att de store och sällsynta offras för de små och vanliga, då begick han det ödesdigra misstaget att se boten i fåtalets fullkomning, icke i hela släktets stigande rörelse.

Helt visst ha de rätt, som betona att Nietzsches avgudadyrkan för det fulla och starka livet, för kraft- och tapperhetsproven, var ett utslag av den, till oavlåtlig varsamhet dömde, sjuklingens egen livshunger.

Men redan vid hans grav betonade en hans vän, att jordmånen ej är betydelselös för träden.

Och har man blivit vad Nietzsche ville att hans läsare skulle vara — icke eftersägare men eftertänkare — så inser man att, vill man Nietzsches m å l — övermänniskan — då måste man med all makt avvisa hans m e d e l. Ty att han »filosoferar med hammaren», utgör intet hinder att han ofta förfelar huvudet på spiken!

Den monistiska radikalismen är mer aristokratisk än Nietzsches. Han ville endast övermänniskan: vi vilja övermänskligheten. Att låta någon del av släktet — en del, som naturen ej bestämt därtill — förbli massa, detta vore för en livstroende ett lika stort lidande som att från paradiset se ned i helvetet. Med rätt angrep Nietzsche det historiska sinne, som låter det förflutna stänga vägen till framtiden. Men det psykologiska sinne, som lär av historien, är en ovärderlig nyvinning. Och detta visar att en enskild eller klass som i andra människor uteslutande ser sina medel, småningom sjunker längre än dessa.

Den röda blodbrusande viljan att uttrycka sitt jag, den vita mjölkflödande viljan att utgiva sitt jag — båda dessa »viljor till makt» verka ju redan inom djurlivet?

Varje försök att skilja dem sålunda, att den första viljan bleve det lysande fåtalets särmärke men den andra viljan det undanskymda flertalets, vore ett våld på livets grundlag, svårare än det kristendomen begick, när den kallade den första viljan det naturligt onda och den andra viljan det gudalikt goda!

*

Illa har man tolkat Nietzsches »vilja och makt» såsom maktlystnad i ordets vanliga mening. De båda ord, han ofta förenar med likhetstecken — Selbstsucht och Selbstzucht — liksom det ord, varmed han omskrivit viljan till makt — Selbstzuwachs — visar klart vad han menat. Så även hans utrop att träden i skogen kämpa om makt, sin makt att växa! Visserligen susa ord med hårdare klang från hans båge, ju mer den spännes — tills den brister. Men överorden äro ej de avgörande. De äro ett självförsvar mot Nietzsches lidande under vänners oförstående, under isande likgiltighet eller råa angrepp.

De små människorna svänga piskan över de stora. De röda märken, slagen lämna, kallas sedan av de små människorna »fåfänga».

Intet är mer hjärtslitande än att jämföra breven från Nietzsches sista år med skrifterna. Varje stor ordbuckla på sköldens konstfullt drivna, övre sida, motsvaras av ett tomrum på dess undre, de tomrum, vikande vänner och svikande förhoppningar framkalla. Ty hans »sjunde ensamhet» var just den, han icke kunde bära.

Redan när han vek in på den väg, som förde dit, »darrade hans fötter». Han hade nödgats »sönder-

bryta sitt vördande hjärta», innan han förmådde vända sig mot meningar, han en gång hade hållit heliga och sålunda även mot vänner, som ännu hyste samma meningar. Han säger om sig själv att den, som gått djupt nog i en sak, sällan blir den trogen för alltid. Han visade detta i fråga om sin ungdoms tänkare som sin ungdoms musiker. Men själv hade han hos dem lagt in det, han mest beundrade; ja, bredvid det han älskade, såg han tidigt hos dem de svagheter, som sedan kommo honom att »avfalla».

Det med sitt innersta väsen djupast befryndade, upptäckte han redan i ynglingaåldern. Och detta förblev han trogen till det sista. Det inbegripes alltsamman i kärleken till hans ungdoms diktare, Hölderlin.

Nietzsche nämner själv som sina föregångare: Heraklit, Empedokles, Spinoza, Goethe. Redan under de sista skolåren är det utvecklingsbegreppet, panteismen, ödet, viljans frihet, den hellenska — av kristendomen splittrade — harmonien, hans tanke rör sig om. Redan långt tidigare är hans styrka den psykologiska iakttagelse — framför allt med sig själv till föremål — som slutligen leder till hans självförbränning.

Han bestämmer senare den dionysiska egenarten såsom trängtan till enhet, såsom det själstillstånd, vilket sträcker sig utöver personlighetens, alldagens, samhällets begränsning; såsom den stora, panteistiska allkänslan. Den är medfröjden och medlidandet, viljan till alstring och fruktbarhet, religiös vördnad för könslivet, översvall och ja-sägande till den stora nödvändighet, som innebär det oavlåtliga vardandet och den

oavlåtliga förintelsen; ja-sägande till livets hela väsenart, till lidandet som till lusten, en amor fati av överfullhet, utan alla förbehåll, som intet vill ha annorlunda vare sig i det förflutna eller i framtiden!

Och detta är hellenismens Hölderlins, Spinozas, Goethes livskänsla. Även de voro vissa att varje tal om slutmål är meningslöst; att människan sätter sig sina mål för att kunna leva, denna den enda stora frågan för oss levande.

Men bredvid den dionysiska egenarten hade Nietzsche hos hellenerna funnit den apolloniska, den inom sig sammanslutna och samstämmande, den klara, förenklade, måttfulla, individuella typen, med dess »für sich sein», dess frihet under fasta lagar.

Nietzsche kallar det underbart att dessa båda typer funnos bredvid varandra inom Hellas. Lika underbart är att se huru den dionysiske unge Goethe småningom tar Apollons gestalt och huru den appolloniske unge Nietzsche småningom omvandlas till Dionysos. Denna omvandling är den egentliga historien i bådas historia.

Hur grundolika äro de båda komna ur naturens hand!

Goethe kan t. ex. i barnaåren bli så vild av ångest över den ovissa utgången av en saga, att hans mor ser hans hjärta bulta i halsgropen; den lille Nietzsche vandrar högtidligt hem även i ösregn och när hans mor vill skynda på honom, svarar han: »det står i skolstadgan att man skall gå hem stilla och ordentligt!» Några år äldre tände Goethe, på ett i det fria uppfört altare, rökoffer åt den naturens Gud, han redan då dyrkar; Nietzsche intresserar sig vid tioårsåldern ännu för hednamissionen och godtager sin lutherska

barnalära ännu vid konfirmationen. Den fjortonårige Goethe upplever sin första kärlekssorg med en sådan våldsamhet, att han ligger tre dygn rasande på sitt rumsgolv och — av svält och gråt — får bröstvärk och halskramp; den fjortonårige Nietzsche — som i Pforta plågas av hemlängtan — antecknar lydigt skolprästens »fem råd mot hemlängtan»!

Man kunde fortsätta snart sagt i det oändliga med dylika belysande motsatser.

Men ju längre Nietzsche lever, dess mer finner han »ord och ära för kroppen och för jorden». Han hade stannat på sin plats som professor »på grund av den tröghet, man kallar plikt» men lämnar den för att arbeta »under kroppens och själens fullaste fröjd». Han hade levat som den i alla avseenden försynte: nu blir hans »kännetecken på ett rätt handlande att det måste kompromettera». Han känner sig därunder »glücklich bis zum Frevel»; han talar om sin Glückstiefe och om sin Höhenglück; han blir »den förste, som upptar skrattet i religionen», det »olympiska skratt, som ledsagar det djupaste lidandet».

Hans verk varder det fruktbarhetens land, där en vindruvsklase är tvenne mäns börda. Han står med en bägare i var hand, den ena fylld med gyllene vin, den andra med isklart källvatten. Han dansar över svärdseggar och danar sin harpa av bågsträngar; han är vorden Wille und Höhe. Ty hans, trots allt, brännande krav på en livets högre mening har äntligen funnit sitt svar.

Nietzsche avvisar ordet »lycka», emedan det för honom blivit liktydigt med Spencers utilism: den livs-

bevarande, fridsamma belåtenheten, det tama, sorgfria välbefinnandet.

Ty Nietzsches syfte var en ny etik, grundad på en djupare lyckolära, en lära, otänkbar utan lidande och fara.

Han kallar sin lycka lusten att våga livet under en allt rikare kraftutveckling och maktutövning; att varda herre över sin lycka som sin olycka; att finna alla de värden, som »förgylla, gudomliggöra, föreviga livet». Och han nämner bland dem stoltheten, sundheten, glädjen, kärleken, vördnaden, allt som är rikt och givmilt; allt som är »översvallande fullhet till själ som kropp; allt som är »ande i sinnena, sinnen i anden»; allt som »gör livet fullkomligt, lyckligt, mäktigt, triumferande»; allt som gör en människa till »vän med livet».

Det är på denna omvandling av släktets livssyn, han grundar det eviga återvändandets tanke, vilken han under tårar och jubel hälsar som »den största tanken och på samma gång den tyngsta». Han trodde sig med den ha förenat de båda yttersta motsatserna, platonismen och den mekaniska världsåskådningen, sålunda att den evighet, Plato drömde, visserligen blev människan till del, men på jorden och på grund av livets och världens egen beskaffenhet. Det var icke åt metafysiska utan matematiska, fysikaliska och fysiologiska studier, han ägnade sig i samband med denna tanke, i vilken han ansåg sig ha funnit »en ersättning för odödlighetstron», en högsta stegring av viljan till makt, av kärleken till livet. Det eviga återvändandet innebar tron på alla väsens i oändlighet upprepade jordiska återkommande

i alldeles samma form, emedan alldeles samma villkor måste komma att återupprepas otaliga gånger under det eviga kretsloppet. Hela min varelse, mitt lidande, min lust, min vän, min fiende — allt detta skall jag otaliga gånger återfinna. Därför gäller det att trycka evighetens prägel på mitt liv, genom att göra var stund av detta sådan, att jag vill återuppleva den, att jag blir verklig ja-sägare till dess återkommande. Därför således att intet finnes över och bakom livet, blir livet det allena viktiga och alla kulturplaner måste syfta till livets mäktiggörande.

Men Nietzsche glömde att har livshjulet alltid rullat och skall det alltid rulla på samma sätt, då kan mitt liv ju icke i någon tillvarelseform bli bättre eller sämre utan måste vara och fortvara som ett enahanda i alla.

När Nietzsche ställde hoppet om övermänniskan i samband med denna tanke, då var det icke någon över-art av människosläktet han tänkte sig. Nej, övermänniskan — ett ord, redan danat av F. Schlegel — betydde den genom urval och fostran till kroppslig och andlig fullhet komna människan, den livsöverströmmande, livsdyrkande och livsglada människan, hon för vilken »den tyngsta tanken» skulle varda lätt och lycklig!

Nietzsche hoppades visserligen att även nya egenskaper kunde förvärvas. Men huvudsaken för honom var de egenskaper, som redan utmärkt de yppersta inom det yppersta kulturfolket, grekerna.

Och deras kultur vilade ju på motsatsen mellan herrar och slavar. Så, menade Nietzsche, skola även övermänniskorna bestå genom att de, helst villigt, tjänas av en stor — î möjligaste mån intelligent —

massa. Utbildandet av en högsta människotyp, icke hela släktets höjande, blev således målet. Och för detta måste de hårdaste medel brukas.

Månne han ej funnit det vara en lika djup livsironi att bli brukad som tätämne för gistnade teologiska tomfat, som Hamlet fann tanken att Caesars stoft kanske tjänat liknande ändamål?!

När Nietzsche diktar om den värld, där hans övermänniskor skulle leva — så vitt skilda från massan som möjligt — då är det den värld, vari han själv velat leva. Och han diktar med hela den idealbildande kärlekens fantasi, som blir färgrikare, ju fattigare på vänner han i verkligheten känner sig!

Hans övermänniskor bli de adeliga, förnäma väsen, han ville ägt till vänner. »Ty en djup människa behöver vänner.» Han känner sig drucken av salighet vid blotta aningen om vad det skulle inneburit att ha fått leva inter pares. Han ser dessa övermänniskor, likasinnade, likavärda, in Reih und Glied som en lysande ryttarskara på eldiga, uthålliga, vindsnabba springare, ser hela luften flammande av deras fanor, hör alla vidder återljudande av deras fanfarer!

Emellan striderna samlade hans dröm dem i en trädgård lik Epikurs: en kulturens fristad, sådan han några gånger i verkligheten ämnat dana den för sig och sina närmaste utvalda, i något gammalt slott i Schweiz eller Italien. Jämnåriga vänner och yngre vänner, dem han — med sin stora fostrande makt — hoppades kunna bilda till »uppfostrare åt uppfostrarna».

Men när Nietzsche sedan vill göra denna sin dröm till grundplan för samhällsordningen, då inser

man bäst huru främmande han var för sin tid, huru ensam med sina tankar. Ty då uppsöker han just de medel, som minst kunde främja hans mål och avskyr det enda medel, som slutligen kan förverkliga det!

Många andra av samtidens lidelsefulla kulturdrömmare ha i detta avseende sett klart. Man torde ej misstänka t. ex. en Wilde eller en Dehmel för »hjordmänniske»-synpunkter! Båda ha dock i socialismen anat vägen till den förverkligade individualismen och samhälleliga skönheten. Och en stor del av Europas litterära och konstnärliga aristokrati har intagit samma ställning som de till tidens stora rörelse. Men Nietzsche hade i detta fall ej blickat djupare än de många, som — likt honom — med full rätt bli frånstötta av den »framtidsstat», vissa socialister målat.

Han såg — som alla kulturidealister se dem — de möjliga faror, socialismen kan medföra för framtidens kultur. Men han såg icke att socialismen nu är vägen bort ur de faror, som ödelägga den samtida kulturens yppersta möjligheter. Han såg ej att allt, han i sin egen tid bittrast avskydde — den av sin s. k. »bildning» och sin rikedom uppblåsta pöbeln, eller den genom råhet och armod lågsinnade, avundsamma pöbeln — just till följd av den nuvarande samhällsordningen blivit mäktigare än någonsin!

Själv lämnade han Bonn i avsky över corpsstudentlivet, där dryckenskap och rökande, slagsmål och skråL, otukt och skulder — med ett ord allt, Nietzsche ansåg som djuriskhet filisteri — kallades sich auszuleben. Han vämjdes vid hela det nya Tyskland, som kriget skapat, vid den militära råheten, var han mötte den. Men dock lovprisar han den militär-

anda, som verkat allt detta, emedan den innebär »tapperhet och kraft»!

Och visserligen äro dessa egenskaper betydelsefulla, varhelst ännu den rent djuriska kampen för tillvaron pågår. Men det var ju den högre kampen, den för kulturens tillvaro, Nietzsche ville se sina övermänniskor utföra? Och de former av tapperhet och kraft, som denna kräver, utvecklas icke i bredd med de former av tapperhet och kraft, som äro rent djuriska egenskaper. Inom kulturlivet erhålla de senare värde endast genom de mål, för vilka de insättas. Huru militärandan verkat inom Tyskland, därom ha domstolarna och litteraturen länge vittnat och vittnesbörden ha ej utfallit till gunst för Nietzsches synpunkt. Om hans adelskärlek gäller detsamma. Ingen torde neka adelns forna betydelse, men vad den i vår tid visar är, att varje privilegierad kast vid en viss tidpunkt går tillbaka, just på grund av de samhälleliga förmåner, som under en annan tid höllo den uppe.

Den, som likt mig har många århundradens adels-, krigar- och godsägarblod — och endast detta — i sina ådror, med andra ord just det blod, Nietzsche ansåg som det yppersta, vet vad man säger, då man påstår: att de »förnäma» egenskaper, dem Nietzsche härleder ur »välborenheten», nu lika ofta finnas i andra samhällsklasser; att adelssinnet nu visar sig i viljan att icke gynnas på andras bekostnad utan själv förvärva sin plats.

Men visserligen har Nietzsche rätt att rasen är betydelsefull, emedan instinkterna, de ärvda anlagen äro det djupast avgörande. Ty varken snille eller godhet eller rättsinne flyta ur förnuftet; emedan allt

skönt handlande väller ur det omedvetna, ja, i den grad, »att en god handling är fullkomlig i den mån den är instinktiv».

*

Ingen av Nietzsches satser har blivit bättre bekräftad än denna.

Vem har ej under de senaste femton åren hört Nietzsche-lärjungar tala mästarens språk så fullkomligt, att man svurit på att dessa voro de övermänniskor, han drömt om! Men när det sedan gällde, icke talets utan personlighetens vittnesbörd, då visade handlingarna att dessa övermänniskor icke ens voro adelsmänniskor, ej ens så mycket att de upptäckte adelssinnet när de mötte det hos andra! Med vilken vämjelse skulle Nietzsche sett de nietzscheapor, för vilka samvetet varit en besvärlig inälva, den de opererat bort med någon — ur sitt sammanhang lösryckt — »skärande» sats av »mästaren»!

Gustav Fröding kallade en gång geniet en större livfullhet och en högre finkänslighet än andras. Men huru skola de, som själva intet äga av livfullhet och finkänslighet, vara i stånd att, inom geniets världsrymd, åtskilja stjärnor från nebulosor?

*

Nietzsche byggde sin samhällsplan icke med stöd av verkligheten utan med stöd av sina, i detta fall verklighetsfrämmande, drömmar. Intet belyser detta bättre än hans fråga till sin mor: »Hur lever egentligen fattigt folk?»

Han själv hade hela sitt liv den ekonomiska ställning, han med rätta kallar den gynnsammaste: en sorgfri men anspråkslös. Han fick den bästa bildning, hans land kunde skänka. Han behövde aldrig söka arbete: han blev ju vid tjugufyra år kallad till det enda ämbete, han innehade. Han behövde ej heller, då han lämnade detta, blanda sig i hopen för att söka bröd; aldrig skriva för att leva. Han visste således bokstavligen *intet* om den »kamp för att endast och allenast vara till», om vilken han talar så hårda ord. Och detta gjorde honom alltjämt blind för den synpunkten, att det ekonomiska samhället måste omdanas, ifall människorna allmänt skola återvinna vad han med rätt kallar kulturens grundvillkor: ro, enkelhet och storhet i sitt levnadssätt.

Han angav den nuvarande samhällsordningens fara för den ägande klassen; när han yttrade: att »egendom blott till en viss grad gör en människa friare — ännu ett steg till och egendomen har gjort henne till slav, medan den själv blivit herre».

Men när han tänker sig den »intelligenta massa», som villigt skulle lyda den gamla moralens bud och vackert tjäna övermänniskorna — som vunnit rätten att följa sin egen moral — glömmer han att han kallat det vackra tjänandet en *förnäm* egenskap. Glömmer att han själv sagt, »att även i den tjänandes vilja fann jag viljan att bli herre». Men just därför börja de tjänande småningom bruka sin intelligens till jämförelse mellan sig och sina herrar! Denna jämförelse torde inom det av Nietzsche drömda samhället utfalla som det utfallit vid arbetsdagarnas nutida prövning av arbetsgivarna: de upptäcka att de

icke blivit offrade för överlägsna värden. Och då vilja de icke längre offras.

För att mottaga »tjänandet» måste ju övermänniskorna äga något samband med sina tjänare, en viss växelverkan, varunder utjämningar ju ständigt bleve nödvändiga? Och då skulle det visa sig att dessa övermänniskor, dem Nietzsche ville befria från det nedsättande, som enligt honom varje arbete — i mening av yrke — medför, vid alla konflikter besegras av den, just genom »tjänandet» danade, nya arbetsadeln! Visserligen menade Nietzsche att hans övermänniskor skulle äga nya uppgifter för sitt mod, nya farors spänning. Men dessa måste ju — ifall de ej skulle stanna endast inom deras tankar — träda i förhållande till någon sida av verkligheten? Och för att då uppnå den »distans», han ansåg nödvändig, kunde han endast uttänka den klass- och könsskillnad, som ej endast skulle låta förflutna kulturskedens skuggor falla över framtiden, nej, även återhålla de nya krafter, som komme med makten att dana den nya kulturen!

Denna blir icke ett verk av över- eller underklass, av män eller kvinnor. Den blir ett verk av de vågsamma och valsäkra, de fullkomlighetsviljande, de av människovardandets vikt fyllda, vilken klass och vilket kön de må tillhöra. Den blir humanism i ordets mest omfattande mening.

Kommer man till Nietzsches andra medel för övermänniskornas tillkommelse — hela rasens förädling genom bättre levnadsvanor och gynnsamt könsligt urval — då stöter man redan vid tröskeln mot den nuvarande samhällsordningen. Nietzsche anbefaller t. ex.

kraftigare föda, bättre bostäder. Men det är bland annat för den möjligheten, socialismen strider. Nietzsche vill ett äktenskapligt urval på grund av de yppersta egenskaper. Men detta blir allt mindre möjligt, just emedan rikedomen gynnar de urartades och missgynnar ungdomens äktenskap. Framför allt är det de klasser, Nietzsche upphöjde — adeln och militären — som nu äktenskapligt sälja sig! Därtill kommer att värnplikten försenar äktenskapen och att krigen ödelägga de friska och kraftiga. Nietzsche väntar släktets stegring genom ett förädlat moderskap. Men många av de yppersta kvinnorna bli nu ej mödrar, just på grund av rikedomens växande betydelse vid äktenskapens ingående.

Åt varje håll stänges den framtidsväg, Nietzsche utstakade, genom det samhällstillstånd vars angripare han angrep!

Nietzsche såg ej spänningspunkterna i sin egen tid, ej hur maktviljan på ett livsstegrande sätt yttrade sig inom denna. Han förhärligade därför de tider, då livsenergien, modet till undergången, dödsföraktet voro större än nu, då själarna voro enhetligare, tillvaron enklare.

Och visserligen var det lättare att tappert leva, när man sällan kunde motse en lång årräcka, varunder man nödgades genomlida sina handlingars följder. Pest, eldsvådor, krig, belägringar, dolk och gift förenklade i hög grad livsproblemen. Ej minst i fråga om att älska det liv, som var så lätt att mista!

Men att vår tid har nya stordåd, nya tapperhetsprov, nya livsfaror, detta såg Nietzsche icke. Goethe däremot var redan vaken för allt detta. Medan Nietz-

sche — just som romantiker — blev reaktionär i förhållande till nutiden, var Goethe redan långt före sin tid.

Även för honom voro de kulturskeden värdefullast, i vilka »utomordentliga människor ägt den yppersta kultur».

Men ett litet folk av övermänniskor var för honom ej kultur nog!

I hans »pedagogiska provins» erhålla alla de unga medborgarna sin grundläggande kultur genom samma medel: åkerbruk, naturvetenskap, sång och musik i förening med dans- och diktkonst. Därunder iakttagas noga alla anlag och vid en viss ålder inträda lärjungarna i de olika yrken — vetenskaper, konster eller hantverk — dit deras anlag visa. Religionsundervisningens mål var att fostra till vördnad. Och ur denna vördnad härflöt sedan, utan alla konstlade skrankor, den rangordning, som måste förbliva: den mellan de större och de mindre människorna!

Goethe grundar sitt idealsamhälle på den ömsesidiga hjälpen. Envar söker — genom sitt väsens självbegränsning och sammanslutande — vinna duglighet i ett och inser nödvändigheten att försaka vissa värden, för att med ökad kraft tillägna sig andra. Men filisterdömet — som består i avstängdhet — får icke uppkomma: envar lär sig vidga sitt medkännande, sitt förstående till det hela; envar lär sig glädjen i vilan liksom i verksamheten. De unga medborgarna fostras under frihet till självstyrelse; deras insikter bli omedelbart omsatta i verkligheter; deras allmänbildning motväger all ensidighet, medan deras yrkesduglighet ger dem den helhet och målmedve-

tenhet, den uthållighet och besinning, som böra tillhöra medborgaren.

Såväl Wilhelm Meister som Faust utmynna i den samverkans tanke, genom vilken Faust slutligen erfar lyckan att

Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.

Och denna frihet blev möjlig, emedan envar insåg den harmoniska samverkans betydelse under arbetets organisation enligt det nya — industriella — tidsskedets krav. Ty Goethe, så mycket mer djupblickande än senare Ruskin, betraktar industrien som en del av den nödvändighet, vi ej kunna undgå men väl leda.

Goethe vidgade år från år sin livsfromhet till Weltfrömmigkeit. Emedan han såg allt ur evighetens synpunkt, fanns för honom intet, som ej i sig inneslöt utvecklingsmöjligheter, ingen, som han ville göra till medel för en annan. Alla äro vi självändamål och således kunna vi varda varandras kraft och varandras lycka.

Mot Nietzsches — delvisa — sanning:

Gemeinschaft macht gemein,

står Goethes fullrundade:

Geheimnissvolle Hilfe kommt den Starken oft von Schwächeren zugute.

*

Det är betecknande för Goethes humanism att — när han danar en bild av en »övermänniska» — då

blir denna icke den manliga kraft-människan utan den kvinnliga själs-människan: Makaria.

Hos henne har levnadskonsten fullkomnat själens evolution, så att hon blivit ett undantagsväsen. Ja, hon lever solsystemets liv och förnimmer stjärnornas rörelser. Men hennes mystiska översinnlighet har icke vänt henne från den jordiska verkligheten. Hon förstår att förbinda livets små, enskilda förhållanden med högre och allmänmänskliga; hennes själs källa är så djup, att hon ej behöver avskildhet för att bevara den ogrumlad. Hon kan låta den överflöda — i en givande, lyckospridande, alla renande och förenande verksamhet — utan att den sinar. Hon är vorden gudalik emedan hon är helt människa bland människor, verkande för jordiska mål med himmelska tankar!

Vid en slutlig jämförelse mellan Goethes och Nietzsches framtidsdrömmar, synes den bro, Goethes dröm danat, redan vila på vita marmorbågar, färdig för vandrares fötter.

Men som den gyllene månbron över havet ligger Nietzsches väg mellan nuet och framtiden, en väg, längs vilken man kan sända sin »längtans pil» men ej sina steg.

*

Var gång Nietzsche-Dionysos lyfter sin pokal till tackoffer, ägnar han ett åt Goethe. Talar han om fullkomlig lyrik blir höjdpunkten Goethes; om fulländad livskonst Goethes; om den högsta konst Goethes; om den finaste kultur, den yppersta manlighet, den största livskärlek Goethes, alltid Goethes! Från

Mazzinis läppar hör Nietzsche första gången de Goethe-ord, som bli hans levnads valspråk: Sich des Halben zu entwöhnen und im Ganzen, Vollen, Schönen resolut zu leben! Och uppräknar Nietzsche sina ideal av övermänniskor, då är Goethe ett av dem.

Det kom en tid då Nietzsche — på sin middagshöjd — låter höra ett livsjubel, som stundom har Goethes tonfall. Särskilt under sköna dagar i oktober, Nietzsches födelse- och älsklingsmånad, hänryckes han av den »gyllene klarheten» utom som inom sig; av den svalkade och stillade luften som, själv fylld av solflöden, omsveper »hundratals gula färger». Han lär sig att likt Goethe dana sin lycka av »otaliga små, lätta, ljudlösa ting» — »de närmaste tingen». Han hoppas att likt Goethe ständigt finna »allt fler goda skäl att älska livet!»

Först mot slutet — när allt hos Nietzsche visar överspänningen — yttrar han att Goethe visserligen var den skönaste typen för mångfald i harmoni, men att »ensidigheten är starkare»!

Kort därefter hade bågen brustit.

Goethe behöll sålunda rätt i det enda fall, där Nietzsche givit honom orätt.

När törnet omslöt Nietzsches tinningar slog det ut i blom och länge pekade han leende på dessa blodröda rosor!

Läran om lidandets lyckovärde blev Nietzsches yppersta offergåva till det släkte, med vilket hans kval innerligast förenar honom.

Så underligt är livet. Det hos Zarathustra största blev det, som den minste bland hans bröder av honom kan lära!

Under sina sista år var det från sin vilstol — med utsikt över hela Weimar och dalen under den sakta stigande åsen — som Nietzsche åskådade solnedgångens, honom städse fängslande skådespel. Det var under sådana stunder, Olde danade den underbara bilden av den sammansjunkna gestalten i den vita manteln, där händerna, som fört svärdet och strött sådden, nu trötta nedsjunkit, medan i det lidande anletet hela hans längtan — och hela hans ensamhet — lever i den stora, mörka blicken.

Den ensamhet, som för undantagsnaturen är en nödvändighet, blir även dess livsfara.

Icke sorgens eller tänkandets eller skaparrusets eller människoföraktets ensamhet var för sig. Men alla tillsammans. Nietzsche blev en av dem, som »sich der Einsamkeit ergiebt». Och är det redan en stor fara att ej äga sin ensamhet, en större är att av denna ägas. Att ge sig ensamheten i våld betyder att bli en inom sin egen tankekrets förvisad, en med sitt släkte och sin tid ej längre samhörande. Sålunda blev Nietzsches öde det sorgespel, inför vilket man täcker sina ögon och tystar sin stämma.

En händelse, vilken symboliskt belyser Nietzsches liv, är att han kom att sluta detta i Weimar, vars största minne är förbundet med samma tanke, som han burit under sitt hjärta, som han närt med sitt blod och som han hann att ge livet men icke själv fick se växa och verka i livet: tanken på den genom självskapelse fullkomnade människan.

Goethe och Nietzsche höra evigt samman med denna tankes utveckling, en tanke, lik en gyllene ring, som

till varandra närma en solstrålande topas och en sommarhavsskimrande opal.

Huru stor motsatsen än är mellan bådas naturer och öden, i denna kulturtanke höra de samman som ringens början med dess slut.

Goethe fick helt leva sitt sköna liv. Han såg sin sådd i blom, såg blommen bli frukt. Han behövde aldrig överila sig, han bar inom sig den ro de äga, som känna att deras liv blir långt.

Nietzsche åter hade över sig den oro, som de få, vilka ana att deras dag blir kort.

Han står mot aftonhimmeln lik en plöjare, som har sådan hast att han med ena handen för plogen som drar fårorna, med den andra redan strör sådden. Alla fåror hann han ej beså — och så lågo de beredda för de orena växter, som nu frodas på hans marker.

Nietzsche och Goethe voro båda djupt religiösa naturer, som med andakt omfattade det stora målet för sin längtan. Båda sågo livets mening i livet självt, båda voro mäktiga livsbejakare. Den ene står vid ingången, den andre vid utgången av det nittonde århundradet med samma stora syfte: en högre mänsklighet. Men medan Goethe lever inom släktets minne såsom en till det sista verkande Prometheus, satt Nietzsche på höjden ovanför Weimar såsom den fängslade Titanen.

Envar, som med så överflödande makt vill det övermänskliga, det obegränsade, det oändliga, spränges av denna vilja.

Goethe hade som Nietzsche denna romantikens längtan till allt högre höjder. Men Goethe var ödmjuk inför alla verkligheter, Nietzsche åter ringaktade

det mödosamma byggandet med verkligheter på erfarenhetens mark. Varhelst en vetenskapligt hopfogad mur möter honom, störtar han sig som ett hav mot denna. Stundom ett i otaliga små, solskimrande vågor lekande hav, stundom ett hav, där böljor och blixtar mötas, där vassa vita viggar lysa på stora, fräsande bränningar. Man kan icke bygga på havet, endast låta det bära sig fram till nya land.

Även Nietzsches sinnebild kunde, som romantikens, ha varit »den blåa blomman». Men ej de romantiska skogsdjupens blå blomma utan dynernas: tisteln, som ur den rena vita sanden reser sin raka stängel, med de silvervita, violettådrade, akantuslikt stiliserade bladen och den havsblå blomman, strandtisteln, som i sin förnäma egenart vasst möter varje hand, vilken ovårdsamt nalkas den.

*

Den unge Goethe visar oss den dionysiska anden på dess höjd. Översvallande i sin självhärlighet, rusig av den pantheiska allkänsla, vars föremål han ger intet eller alla namn...

Glück, Herz, Liebe, Gott, Gefühlist Alles.

Men småningom djupnar allkänslans andakt till självskapandets.

Därunder bevarar han sina »stora, öppna, klarseende barnaögon». Han behåller livet igenom ungdomens lust att lära mer och mer, att nå högre och högre. Han är in i det sista den enkla, goda människa, om vilken envar, som kom honom nära, vittnade med

Humboldt: att icke geniet Goethe men människan Goethe var det största!

Alltmer blir han herre över den häftighet och retbarhet, känslighet och lättrördhet, vilka varit hans lidande som hans lycka. Tårarna, som hela hans liv lätt flödat, flöda ännu, men allt oftare av glädje. Hans blick blir allt mildare och renare. Det väsentliga i hans varelse lyser med allt vitare ljus. Han kallar nu sin sköna, sjudande ungdom sin »isperiod» i den meningen, att hans innersta jag då ännu ej var frigjort. Först mellan sjuttio och åttio år känner han sig uppleva sin »själsvår», den, då alla hans möjligheter blomma.

Så nådde Goethe småningom fram till den apolloniska klarheten, liksom Nietzsche bröt sig fram till den dionysiska berusningen.

Men Goethe förmådde bära sin fullhet. Ty han ägde diktens form att gjuta den i. Nietzsche brast under den.

Och så återstår oss endast Goethe som den fulla uppenbarelsen av harmoni mellan hellenism och kristendom, mellan självhärlighet och samkänsla. Han nådde in i det tredje rike, om vilket Giachimo da Fiore siade med förkunnelsen: att Faderns rike, som kommit i tistelns tecken, var förgånget; att Sonens rike, som stod i rosens tecken, skulle förgå men att evinnerligt skulle bestå det rike, som slutligen skulle komma i liljans tecken: den helige andes rike.

*

Den sommar, Goethe ingick i sitt åttionde år, var han ofta uppe före solen, drack i djupa drag den

»heliga dagningens» daggvita stillhet, beskådade morgonrodnadens färger och morgonstjärnan, som — genom tre planeters sammanställning — just då ägde en underbar skönhet.

De morgontidiga inom andens värld äga samma skådespel.

Den morgonstjärna, som där nu lyser, förenar de tre tankar, som formade Goethes liv: personlighetens, samverkans och utvecklingens, tankar, som av Laotse årtusenden tidigare i östern förkunnades.

Den stjärnan skall leda väster- och österland till det rike, där självhärlighetens samkänsla icke längre är en drömmares dröm men en levande verklighet.

II.

SKÖNHETENS SEDELAG.

L'art, c'est de la tendresse.
Guyau.

I.

Den drift, som i alla tider djupast bestämt alla nya rörelser inom konsten — varmed här menas ej blott de bildande konsterna och konstslöjden, utan även teatern, musiken och litteraturen — har varit den, att finna nya uttrycksmedel för tidens liv och tidens krav. Denna drift skapade med lika mycken nödvändighet »naturalismen» som den nu, under den ej nya, men nyvaknade känslan av livets mångfald och djup, skapat den nutida mystiken. Dess väsentliga innehåll är vissheten, att objektiv sanning endast är något tillnärmelsevis; att alla verkligheter omdanas av den subjektiva förnimmelsen; att det sinnliga och synliga ej är hela väsendet; att bakom landskapet som anletet, handlingen som konstverket finnes ett hemlighetsfullt, innersta vara.

Vid förra sekelslutet reagerade, liksom vid slutet av det nittonde, en mycket djup och en mycket ytlig mystik mot den vetenskapliga och filosofiska rörelse, som närmast föregått. En rörelse vilken, i båda fallen,

haft för kulturen oumbärliga värv att fylla, men som stannade i en ensidig uppfattning av det mångfaldiga liv, som leves av den mångfaldigt sammansatta människan.

Nu som då framträder reaktionen ofta såsom medeltidsriktning. Man sträcker sin längtan mot denna den obegränsade mystikens tid, då kristendomen verkligen var tro och jordelivet således på allvar betraktades som skuggan av de ting, vilka ovantill voro. I stället för denna religiösa visshet att det sinnliga endast är skenet, har man nu endast en »stämning» utan tro. Medeltidsmänniskan ringaktade med fullt skäl iakttagelsen av den natur, i vilken hon verkligen trodde att undret när som helst kunde ingripa. Men den supranaturalistiska nutidsmystikern tror på den lagbundenhet, han söker bortförklara för poetiska eller religiösa ändamål!

Jämte det i denna riktning grunda, finnes ett djupt psykologiskt berättigande i åtrån att komma från det genom undersökning och experiment bevisbara, till det dunkel, där känslan sättes i allt starkare dallring ju mer den lyckas trycka ned ögonlocken över tankens spanande blickar.

Konsten följer samma banor som tron och tanken. Den måste även göra omloppet från dag- till nattsidan, ett omlopp, vilket för mänskligheten andliga hälsa synes vara lika förnyande som för dess kroppsliga. Däremot blir det alltid osunt att göra dagen till natt eller omvänt: att breda mystikens slöjor över de områden, där klarhet råder eller att med konstlat ljus söka skingra mörkret över områden, där själens hälsa kräver att det ligger tätt och tungt.

För den nyare konsten finnes ingen bild mer uttrycksfull än ett nordiskt sommarnattlandskap.

Den som förnummit huru naturen växer i makt under nattens stillhet och mörker, emedan de intryck, som stanna kvar — sedan tusen intryck slocknat — mångfaldigas i styrka; som hört skogarnas tystnad, då de teckna sina svarta massor mot natthimmeln, som i dämpad glöd sluter sig närmare om jorden; som blickat ned i vattnens mörka hemlighetsfullhet; som känt dofterna slå emot sig, starka och plötsliga; som lyssnat till de enstaka ljud, långtonande och klara, som stiga ur tystnaden; den slutligen, som känt tystnaden själv som ett mäktigt personligt väsen vid sin sida — denne kan finna den moderna konstens djupaste innebörd.

Denna är att — i motsats till naturalismens detaljrika, allt omfattande middagsklarhet — finna den sammanslutna och intensiva stil, som är nattens. En stil, vilken mångdubblar fantasiens verksamhet genom få men starkt suggestiva intryck, genom att icke utsäga allt, utan göra den förnimmande självverksam. Men detta är hemligheten av alla stora intryck genom konsten.

»Nyidealismen» har därför rätt, när den framhåller att den har sin »tendens» gemensam med tendensen i Hellas, i gotikens, i renässansens yppersta konst. Den har rätt i att all hög konst är symbolisk, visande ut över sig själv till ett stort sammanhang och uppenbarande stora, allmänmänskliga idéer. Memlings madonnor förbli eviga sinnebilder av den fromma enfalden, Mona Lisa av den själfulla outgrundligheten i kvinnonaturen. Vårt andliga liv rör sig med otaliga

sådana, av konsten danade, symboler, som bli allt djupare till sitt idéinnehåll, därigenom att varje nytt släktled inträngер i dem med allt djupare förståelse och omfattar dem med allt rikare känslor.

Men nutidens oerhörda misstag är att glömma, vad en tänkare betonat: djupa symboler ha icke tillkommit under *avsikten* att dana sådana. Uttolkarna, icke konstnärerna eller diktarna själva, giva dem deras symboliska betydelse. Ty om dessa senare ur begrundandet, icke ur livet, ur sitt hjärta hämtat sina ingivelser, då hade deras verk aldrig blivit av den art, att nutiden ägt intresse att genomtränga innebörden av symbolerna i desamma.

Det ansträngda sökandet efter det djupa och innehållsrika, tron, att detta finnes endast i undantaget, i det utsökta, det ytterligt enskilda är den nyaste konstens svaghet. Till en viss grad har ju varje ny konstriktning gått från det vanliga till det ovanliga och sålunda åt konsten erövrat något dittills obeaktat livsområde. Och subjektiva äro i viss mening alla de största konstverk, lika visst som — eller just emedan — de äro symboliska och syntetiska. Men de ha blivit detta, emedan deras skapare i dem lagt sitt rika, personliga liv, sin kraftutveckling, sin lycka, sin sorg. Därigenom hava konstverken kommit att uttrycka det stora allmänmänskliga i och genom det stora enskilda.

Nyidealismen har ofta saknat detta djupa personliga innehåll. Den har sökt ersätta det med en slags subjektivism, som utmynnat i det abnorma, ja, som ansett det allmänmänskliga — i sättet att se naturen och känna livet — vara det *i och för sig* tarvliga!

Den nydanande konsten, i början städse oförstådd av hopen, lyckas slutligen omdana dennas uppfattning, vidga dess syn, fördjupa dess känsla. Men de konstnärer, vilka — medvetna om att det stora i början alltid är oförstått — s t r ä v a att vara oförståeliga, dessa skapa endast rebus, icke konst, de nå obegriplighet men sällan storhet.

Så länge konsten lever, så länge består även denna skönhetens e n d a sedelag:

»Eine geistige Schöpfung ist es, das Einzelne wie das Ganze aus einem Geiste und Guss und von dem Hauche eines Lebens durchdrungen, wobei der Producirende keineswegs versuchte und stückelte und nach Willkür verfuhr, sondern wobei der dämonische Geist seines Genius in der Gewalt hatte, so dass es ausführen musste was jener gebot.» (Goethe.)

Allt inom den moderna konsten, som icke sålunda uppstått, skall sköljas bort av en kraftig naturalistisk reaktion, lika visst som en vetenskapligt-filosofisk motrörelse skall skölja bort den nya och y t l i g a medeltidsmystiken på tankens och trons områden.

»Nazaréernas» skola ringaktade »den gamle hedningen» Goethes mening om deras konst. Men han fick emellertid strålande rätt i sina varningar: att det icke är reflexion och religion utan äkta konstsinne, som skapar äkta konst och att man ej borde inbilla sig att, emedan många munkar varit stora konstnärer, man endast behövde bli munk för att varda konstnär! Ej ens en Cornelius' heliga eld har hindrat att hans konst nu lämnar oss kalla, byggd som den var på teorier, vilka — när någon anmärkte att han satt

sex fingrar på en hand — komma honom att svara: »vad har det med idén att göra?»

Det är alltid medelmåttorna, som kastas mellan ytterligheter, ena dagen av sinnesbunden naturalism, den andra av översinnlig idealism. Det verkliga snillet åter går sin väg fram som en ständigt sökande, men en, som också finner och som sällan utsträcker sökandet så långt, att det hindrar fullkomnandet. Geniet utsäger det för andra outsägbara och säger det med myndighet, emedan snillet har en sådan makt i sin syn och sin själ, att det tvingar andra att se med sina ögon och att uppleva med sin själ.

Men möter snillet det för dess konstområde outsägbara, då lämnar det detta. Ty med samma intuition, som det tränger fram på förut obefarna vägar, anar det var ingen väg alls kan banas. Snillet är produktivt och överger de idéer, som visa sig ofruktsamma. Och snillet söker slutligen aldrig låtsa större djup än det äger.

Varhelst således genierna inom vår tids konst sträva att vidga dess område och uttrycksmedel, där kan man också hoppas att de ofta lyckas. Men samtidens konst lider under olyckan att de två yttre inflytanden, av vilka konstnären starkast påverkas — den nyaste konstriktningen och tidsförhållandena — nu stå i strid med varandra. Konsten söker det inåtvända, individuella. Samhällsförhållanden och uppfostran förytliga och utplatta. Den, som vill hävda sin personlighet, får sällan göra detta sunt, starkt, fritt och fullt, utan nödgas göra det på ett ansträngt sätt. Allra vanligast är i våra dagar tyvärr, att konstnären icke har någon stark personlighet att hävda, utan genast

söker sig in i den flock, som för ögonblicket anger kursen. Romantiken, som bekämpade den falska klassicitetens dogm, blev själv dogmatisk; naturalismen, som bekämpade den romantiska ortodoxien, blev själv ortodox, och impressionismen måste bryta med denna den trälaktiga efterhärmningens dogm. På mitten av 1890-talet åter tordes mången ej skildra naturen, som han såg och kände och älskade den, utan han måste — för att vara »modern» och undvika »banaliteten» — måla »syner». Och mot dem är intet att invända ifall de bli — synliga! Men de, som menade sig ha nog av sina syner eller känslor eller tankar för att dana konst, de, som ringaktade den bildningsgåva, som försinnligar själen, dessa lyckades heller aldrig övertyga. Ty de finaste känslor bli inom konsten värdelösa, när konstnären ej åt dem mäktat dana ett språk, som griper öga eller öra.

Uppgiften att på alla områden dana en ny teknik, framkallar nu även en märkbar disharmoni mellan vad konstnärerna v i l j a och vad de verkligen k u n n a. Detta är en av orsakerna varför den moderna konsten så sällan meddelar det befriande intryck, som den stora, äldre konsten skänker. Man röner tvärtom ofta den beklämning, vilken uppstår genom avsiktlighet och orolig sökthet. Framför allt när konsten ej ens når denna sökta avsikt!

Allra minst når nutiden avsikten när denna är att återframkalla en gången tids anda. Ty för att frambesvärja en ande måste man själv vara dess barn. Religion, ro och naivitet kunna ej återväckas genom tvivelsjuka, febersjuka, grubbelsjuka nevropater.

Åttiotalsnaturalismen erfor icke denna disharmoni

mellan sig och tiden. Den såg tvärtom samtiden glatt i ögonen och kände sig som dess äkta barn. Dess uppgifter voro mer begränsade, men den kände sig mäkta dem. Härav vällde den kraftglädje, som följde naturalismens genombrott. Detta var en kunnandets triumf, medan man nu ofta glömmer det djupa sambandet mellan kunnande och konst. Visserligen sökte gammalidealismens målsmän neka genialitetens namn åt detta kunnande, men den unga skolan överstrålade snart alla invändningar. Upptäckarens mod och älskarens hänförelse beteckna dess inträngande i verkligheten, dess danande av ständigt mer förfinade medel att spegla det rörliga livet liksom det ljus, den luft vari detta badades. Överallt, där nyidealismen är äkta, har den intet av avfällingens hat till naturalismen, nej, den vet sig tvärtom stamma från naturalism och impressionism, vara ett nytt led i en organisk utveckling. Den naturalism, som gick djupt nog in i verkligheten, den impressionism, som tog med icke blott gestalten och dess miljö, utan omdanade denna miljö efter sina personliga intryck av färg och ljus, blevo båda vägvisare till nya djup i tillvaron, dem sinnena ensamma icke kunde genomtränga, men som det oaktat äro lika verkliga. Eller är icke havets botten lika verklig som dess yta? En äkta »naturalist» är även en äkta mystiker, som inom konsten uttrycker mänsklighetens hela liv genom en nya symboler danande fantasi.

Så voro de stora alltid. Så äro de nu. Samma män, som skapade ideala madonnor, skapade porträtt av en realism, som ej ens efterskänkte skäggstubb och vårtor! Realismen som idealismen vällde under

renässansen ur samma då nya fröjd inför livets mångfald, som i vår tid återvaknat för tredje gången sedan antikens dagar.

*

Mången blev kanske, i likhet med mig, tystad då man vid utställningar på 1880-talet invände: att ett stycke natur, huru ypperligt återgivet som helst, ännu icke var ypperlig konst, ifall det icke fyllde fordran, att en själ iakttagit detta stycke natur och ifall icke ett urval ägt rum, som framhöll det väsentliga och betydande men återhöll det tillfälliga, det obetydande. Dessa påminnelser möttes då med talet om förkonstling: all komposition, allt urval fördömdes. Sanningen, hela sanningen, intet annat än sanningen — detta ansågs då lika oavvisligt för ärlig konst som för ärlig edgång! Man glömde att vissa sanningar icke äro lika värda att sägas, att en sanningens rangskala finnes. Man skydde i den grad all komposition att, hade man sett en gestalt till vänster på sitt motiv, flyttade man den ej till mitten, om också alla linjers rytm därigenom kunnat mångdubbla sin harmoni. Om en golvyta eller sandstrand upptog motivets förgrund, föll det ingen in att minska den färgfattiga, intetsägande ytan, utan man lät denna sluka tavlans betydelsefullare moment. Ingen hade hjärta att utestänga en gris ur en fin stämningsbit, ifall grisen varit med i verkligheten! De flesta av de unga voro — i sitt berättigade hat till det fadda, flacka, kärlekslösa skönmåleriet — skamsna om de målade andra landskap, än sådana, vilka i någon form innehöllo vårt dagliga bröd. Att med minnets och fantasiens hjälp färdigmåla eller om-

dana ett motiv, ansågs av dessa friluftsmåleriets och verklighetens ärlige dyrkare lika ohederligt som att skriva falska växlar!

Mången såg väl i denna äkta, friska hänförelses flod — med vilken luft, ljus och färgfröjd strömmade in i vår konst — ett nyfödelsens bad för denna, utan att dock tro att nämnda flod för alltid skulle avgränsa den äkta och oäkta konstens landområden. Tvärtom insåg man, att — sedan medlen sålunda fullkomnats — dessa medel måste brukas för betydelsefullare uppgifter. De, som i likhet med mig, hoppades att de nya konstens former, vilka verkligen skulle ge uttryck åt ett rikare livsinnehåll, icke skulle innebära ett avvikande från naturen, utan endast allsidigt fördjupande i denna, blevo till en början svikna med avseende å den »idealism», man, särskilt i Tyskland, ville upphöja på naturalismens bekostnad.

Men lika litet som tänkande människor för tjugu år sedan läto skrämma sig av naturalismens överdrift — att slösa ypperliga konstnärliga medel på innehållslösa ämnen — läto de skrämma sig av konstens nya trånad att, med konstnärligt ofullkomliga medel, uttrycka idéer. Ett av kulturmänniskans kännetecken är att icke låta skrämma sig. Skräck är vildens plåga. Och de många vildarna på konstens område upphäva vid varje ytterlighet sitt klagoskri: konsten dör!

Den konstförstående vet att konsten aldrig dör, att den är jordens eviga liv för släktets tankar och känslor, det finaste, starkaste, rikaste av alla mänsklighetens tillvarelsesätt. Om också någon viss tidsanda blir den enskilde konstnären för stark — konsten skapar förr om tidsandan efter sitt beläte, än tids-

andan konsten! Från det oäkta, gjorda, osunda i en tidsriktning är det ofta först konsten, som frigör sig, konsten, som sedan i sin ordning återför andra livsformer till natur, hälsa och sanning. Och konsten bevarar därunder allt inom den förra tidsriktningen, som inneburit verkliga förnyelser. Har konsten fullt speglat tiden, har verket druckit konstnärsblod, då lever det, vare sig dess form sedan är ett drama av Racine eller en roman av Zola. Sin själ och sin samtid — detta är vad konstnären måste ge, om eftervärlden skall ha något att hämta hos honom. Men så snart konstens utövare börja skilja mellan idé och utförande, då är konsten på förfall — vare sig den sedan faller åt den tomma teknikens eller den formlösa idéns håll!

Framtiden skall helt visst utdöma d e n symbolism, varigenom nutiden sökt framtvinga religiösa fantasier, tankar och känslor — eller dölja bristen på dem — genom att flytta änglar och helgon, Jesus och Maria in i en omgivning, med vilken de intet — vare sig yttre eller inre — samband äga. Denna rörelse är lika tillfällig, som den samtida nyprotestantismens återgång till »Kristi kristendom».

Framtiden skall även komma att underkänna den ombildning av naturen, som gör den fullkomligt olik allt, vad den av verkliga intryck någonsin kan bjuda sunda sinnen.

Framtiden torde komma att upphäva det i varandra flytande tillstånd, vari konstens skilda former nu befinna sig, genom att på nytt framhålla vissa kristallisationslagar, varav det äkta konstverket måste låta sig bestämmas.

Men därjämte torde den komma att bevara allt i den moderna riktningen, som vilar på ett djupare inträngande i livet och naturen, på ett urval i framställningen och på den symbolbildande, skapande fantasiens frigörelse ur naturalismens ensidighet.

*

I förstående av människan har vårt århundrades konst icke kommit mycket längre än de store gamle. Ja, månne ens de störste av de våra äga de gamles innerliga syn på människan? Medeltidens lyckliga eller lidande madonnor, Dürers apostlagestalter, Murillos pojkar, Holbeins eller Rembrandts åldringar, Rafaëls och Titians renässansvarelser, Van Dycks adelsmänniskor, Rubens' kraftfolk, de urartade — dem de svarta ljus, som flamma från Velasquez' självporträtt, fullt belyste — vem har överträffat allt detta?

Men landskapet, fattat »som ett själstillstånd» (Amiel) men ljuset och luften, som gjuta sig kring landskap och människor, men arbetet, som utgör dessa människors halva tillvaro — alla dessa ting äro i detta århundrade Europas erövring inom konsten!

En mäktig ingivelse kom från östern, från soluppgångens land. Japans konst visade Europas ett kunnande så triumferande fullkomligt, ett naturstudium så innerligt och på samma gång en känsla för urvalets betydelse så säker, att den förmådde ge den fullaste verklighetssanning med det mest syntetiska behandlingssätt: ge såväl bilden själv som de stämningar den i naturen väcker. Med en fruktblomskvist och en fågel skänker ju denna konst hela vårens, med en iris och

en dagslända hela åbräddens poesi, med ett par linjer och färgtoner fasthåller den det djupaste intrycket av ett landskap. Till en del genom Japans, till en del genom den äldre konstens inflytande har teckningen åter börjat komma till sin rätt inom målningen. Och det, som inom konstens övriga områden motsvarar teckningen, skall även inses som villkor för äkta konstnärlig uttrycksfullhet.

De stora uppgifter, dem nutidens målarkonst — och de övriga konsterna ända till skådespelarens — under de sista femton åren sökt lösa, det är att förena en fast, stark, träffsäker teckning med bredd, djup, glöd i färgen; att genom dekorativ stilisering erhålla typiska uttryck och genom dessa typer uttrycka det moderna själslivet i dess individuella avskuggningar; att finna en stil — som avlägsnar det oväsentliga och samlar all makt hos det väsentliga — i och för ämnen, vilka uppenbara djupen i människans själsliv.

Att flera av dessa svårförenliga krav av tidens största konstnärer fyllas, visar att målen icke äro ouppnåeliga. Men att många ärligt strävande konstnärer icke nå dem, beror ytterst på den ovan framhållna disharmonien mellan tiden och konsten.

Ty vad nutiden minst av allt ger växt åt, är sådana konstnärsandar, vilka »av naturen äro rätt organiserade, så att idéerna komma till dem, otvungna som glada Guds barn med utropet: Här äro vi!» (Goethe.)

Den typ, som blivit betecknad som »dekadentens»: den medvetna, sönderdelande, hamletiserande vanmakten, som icke kan vilja, icke våga, icke hängiva sig, men som har fullt upp av fint analyserande för-

måga, av känsligt förstående — vare sig det gäller natur, konst eller kvinnor — denna typ kan icke skapa starka verk. Konstnärsnaturen är äkta omedelbarhet, fyllig mänsklighet, demonisk betagenhet, gudomlig ro i sig själv. Dess verk födas ur stark glöd, ur mäktig livskänsla, ur djup tro på sig själv, på naturens, på livets outtömlighet.

När nya ideal tänt en ny eld inom mänskligheten och nya samhällsformer givit släktet en ny ro, då först skall stor konst framgå ur det nuvarande samhällslivet.

(1894.)

II.

Den, som under samma tid ömsom står inför stor, äldre konst, ömsom inför stor modern konst, söker snart för egen del ett svar på den gamla frågan: vari den egentliga skillnaden mellan båda består? Man godkänner ej längre den forna satsen, att de gamla voro naiva i sin konst, medan de nya äro medvetna. De förra hade visserligen inte studerat i akademier och detta gör på oss det yttre intryck av naivitet, som förvillar vår uppfattning. Men de gamla voro lika avsiktliga i sin strävan att nå en viss önskad verkan; lika medvetna om medlen att nå denna verkan, som någonsin vår tids konstnärer. De förra hade dessutom framför de senare ett mycket säkrare välde över sina medel. Om man åter med naivitet menar hel hängivenhet åt skapandet, då kan vår egen tid i fråga om denna slags naivitet väl jämföras med de tider, när konsten stått som högst. Hela och splittrade själar ha funnits

i alla tider: genier och virtuoser vandrade samman i Medicéernas Firenze och i Perikles' Aten, lika visst som i våra dagars Paris och München. Men, sedan man sagt sig detta och mera till, står man alltjämt kvar inför någon oskuldsfull »Bebådelse» eller något allvarligt medeltidsansikte och undrar varför dessa tavlor längre fasthålla blicken och ihärdigare fängsla tankarna än de flesta nyare? Är det de glimtar, de förra ge av en oss främmande tid, ett för oss slutet själsliv, som lockar oss att drömma inför dessa blida madonnor i de noggrant utmålade interiörerna eller i de stelt stiliserade landskapen; inför dessa adels- eller borgaranleten, där den fasta modelleringen och den klara penselföringen öppenhjärtigt återger hela den väsentliga verkligheten?

Helt visst. Men därmed är ännu föga sagt. Är det kanske konstnärens egen fromhet eller djupblick, som griper oss? Den biografiska forskningen har dock visat hur föga fromma många av dessa fromma tavlors målare personligen voro. En så djup och fin psykologisk blick, som den vilken skapat nutidens yppersta porträtt, fanns nog ej ens hos renässansens store mästare. Vad var det då — utom ett säkert välde över de tekniska medlen — som de gamla ägde men de nyare så ofta sakna?

Med denna fråga stod jag inför en liten duk av den älskansvärde »syndaren» Filippo Lippi. Några helgon sitta där på en halvrund marmorbänk, i en lund av lager. Alla himmelrikets tillbehör saknas; ja, man kunde antaga att de fromma männen befunne sig i en jordisk lund, såvida ej de olika uttrycken i de olika anletena uppenbarade: att de erfara den slags salighet,

som är evighetens, den salighet, Hölderlin tolkat med det djupaste ord, människohjärtat funnit, den att vara »ödesbefriad»! Detta — som på jorden endast delvis kan nås och då först genom åldrandets eller självuppgivelsens resignation — är salighetens tillstånd. Intrycket av denna salighet gives genom just denna tavla så starkt, att det kännes som kunde tusen år svinna likt en dag, ifall man finge vara ett lyssnande blad på ett av träden bakom den marmorbänk, där Leonardo och Michel Angelo och Rembrandt bytte sina intryck av den himmelska harmonien!

Denna känsla återförde ej endast den fråga, varmed jag stannat inför tavlan, utan förde även till ett svar, om än ett endels, så som — lyckligtvis — alla svar äro!

De största av de gamla voro helt fyllda av sitt verk, men de största av de nya äro helt fyllda av det individuella jag, de vilja uttrycka i sitt verk. Därav följer att den gamla konsten speglar tillvaron, såsom konstnären känt den, med en lugn källas klarhet, medan den nya konstens yta är, än dunkel och upprörd, än färgstrålande, men oftast orolig som havet. Endast de stora nya, vilka liksom de gamla varit fullare fyllda av sitt verk än av sig själva — en Millet, en Puvis de Chavannes — giva samma lugnande intryck, som man mottager hos de gamla: stillheten av den skoginslutna ängen, det muromslutna templet. Men redan Dante var avgrundsdjup i hat, så himmelstormande i kärlek, att han med sina egna själsrörelser fyllde helvetet och himmeln! Ju mer det individuella självmedvetandet utvecklas, dess mindre finner konstnärens hela själ rum och ro i hans verk. Och ju mer

själen sträcker sig utanför detta, dess mer förlorar konstnären det goda samvete, som fordom kom honom att lugnt fortgå enligt den från en mästare erhållna hävden: att icke för egen del sträva efter den originalitet, som han nådde utan att veta eller kanske utan att ens vilja det.

Michel Angelo har redan hela den nya konstens lidelsefulla och hatfyllda kärlek till stoffet; alla hans verk kvida under hans vilja att säga oändligt mycket mer än marmorn kan uttrycka. Men sålunda bli också hans verk — ofta mest de halvutförda — besjälade så, som inga andras före honom. Michel Angelos egen ande vrider sig under Slavens boja, ger skuggor och dagrar åt Davids panna, spänner hela sin styrka i Dagens och sjunker tröstlös samman i Nattens gestalt. Det är en, med hans besläktad, själ, som möter oss hos Rodin, i dennes oavlåtliga sökande av nya medel, det ena underbarare och underligare än det andra, för att sålunda genom linjer och ytor tolka nya själstillstånd eller eviga erfarenheter. När en Donatello i marmorn eller bronsen fasthåller sin samtids besjälade gestalter, är det ännu endast verket inför vilket vi stanna, medan det, som fängslar oss hos de stora nya, är konstnären själv mer än verket, som så ofta är ofullkomligare och dock rikare än de gamles. Individualiteten kan, sedan den blivit vaken över sig själv, ej nöja sig med upprepningar. De regler, som gåvo säkerhet och hållning åt de gamles konst, förkastas sålunda av de nya mästarna, emedan dessa känna att de själva måste finna sina medel. Ja, de kunna ej ens dana sig en tradition av vad de själva funnit, eftersom varje nytt själstillstånd fordrar ett nytt

medel för sitt uttryck och de år för år måste bilda sig sitt nya språk. Detta medför en ständig rörelse. Och stora formella segrar vinnas numera nästan blott av de konstnärer, vilka hava handens och ögats instinktivt säkra konstnärskap samman med ett ringare mått av personlighet, medan däremot även den verklige härskaren över formen ofta står maktlös inför de krav, hans underliga själ ställer på hans konstnärliga kunnande. Ty samtidigt med vissheten om var individualitet såsom enastående — och sålunda hänvisad till sina egenartade uttrycksmedel — har själens evolution medfört en helt ny erfarenhet: den att själarna undandraga sig fasta former och avgränsade tillstånd; att evolutionens tanke själv blivit en verkande orsak vid daningen av själstyperna!

Det finnes ett djupt inre samband mellan evolutionismen och t. ex. Europas mottaglighet för den ryska litteraturens uppenbarelser av själsrörelser som kräva gränslösa vidder, av själar bestämda just genom olusten att särhålla, genom makten att sammansmälta. Ett dylikt samband finnes mellan evolutionismen och den nya landskapsmålningens dragning till stranden och slätten och himmeln. Och slutligen sammanhänger med detta omdanade själstillstånd, att musiken i vår tid fått en mångfaldigad betydelse, liksom att örat alltmer upplåtes för de stumma själarnas, de tysta tingens, de stilla stundernas musik.

Överallt har känslan av det oändliga inträtt i konsten, samman med förnimmelsen av enheten bakom alla livsformer, samkännandet mellan alla väsen.

Det vore ett under om uttrycksmedlen redan vore

färdiga för alla dessa nya tillstånd. De store gamles konstnärliga förmåga och vilja stodo däremot i full överensstämmelse, såväl med varandra som med deras egen själs och deras egen tids krav. Det är detta, som gör dem så enfaldiga, så enformiga och så ljuvliga, som var ny sommars vita liljor. De bejakade inom sig och mötte utom sig bejakelser på sina medel och sitt mål: det att timligt försörja och fröjda sig samt främja sin eviga salighet genom att som goda arbetare göra sitt bästa. De målade helvetets pinor utan motsägelser, liksom himmelns saligheter utan häpnad. När de i sina »heliga familjer» förevigade sina egna husliga glädjeämnen, då ägde deras hjärtan ro i nuet och nog i fullkomnandet av verket. Den ångest, som är priset för att äga en själ, var dem visserligen ej främmande. Men för denna ångest fanns en säker fristad. Och inom denna fristad funnos altaren och väggar, där de erhöllo rum för de högsta uttrycken av sin konst, av samtiden älskad som de högsta uttrycken av dess egen andakt. De gamla mästarna plågades ej av nutidens oroliga undran om livet verkligen behöver konsten? Det är först sedan människan i konsten börjat uttrycka det m ä n s k l i g a livets faror, fasor och fröjder, som hon undrar över konstens uppgift. Denna undran är en av stationerna på den v i a d o l o r o s a, som leder fram till seger för människans nya åskådning av livet, den livstro, varigenom hon erhållit en ny ställning inom tillvaron och nya önskningar rörande sin tillvaro. Men åt allt detta ännu oklara och vardande har konsten sökt giva uttryck, långt innan tankarna nått fram till den fasthet, vilken skall skänka konsten som livet det s t o r a b e r ä t t i-

gandets styrka, denna känsla av berättigande, som gjorde de gamles konst så lyckligt lugn. Ju mer själarnas gåtor och krav mångfaldigas, dess mer måste den bildande konsten, litteraturen, musiken sakna den överensstämmelse mellan sina mål och sina medel, som däremot utmärker alla de stora konstalster, vilka äro de högsta uttrycken av varje enhetligt, inom sig avslutat kulturskede.

Det hetsiga eller halvgångna, det svävande eller stillösa, det svaga eller sökta i nutidens skapande visar huru långt vi äro från den stora självöverensstämmelse, vilken möter oss hos den helleniska atletstoden som det götiska stenhelgonet; i Giorgiones Koncert som i Rubens Kermesse; i Rafaëls Skola i Atén som i Watteaus Embarquement pour Cythère; hos Botticellis änglar som Rembrandts åldringar; hos Van Dycks adelsdam som Velasquez' väverska, hos Millets herde som Puvis de Chavannes vakande Genoveva.

De gamle kände sig, likt sina egna helgon, alltid på sin rätta plats, i marterskruden som i den himmelska hänryckningen. Detta mäktiga själstillstånd har inom konsten erhållit sitt högsta uttryck i blicken hos Jesusbarnet på den Sixtinska madonnans arm, en blick, som insuger och behärskar hela världsalltet med ett jämviktsfullt och orubbligt djupsinne. Den moderna själen åter är lika fullkomligt uppenbarad genom Goya, också i bilden av ett barn, ett knappt årsgammalt, som med sin lilla hand griper i en violins strängar. Det späda anletet avspeglar vid tonens förnimmande den oro och den tjusning, varmed tillvarons gåtor fylla den nya människan; ja, i

de stora, mörka ögonen tändes redan den blick, som är vår tids: den av frågor och undran!

Men när människorna efter denna frågandets tid åter börja svara, när deras hjärtan stillas — emedan de vidgas — i nya helgedomar, då torde kanske konsten åter, liksom de store gamles, bli speglande klar som en källa och dock förbli outtömligt djup som ett hav? När det individualismens genombrott, som är den nya livsåskådningens likaväl som den nya konstens kännetecken, verkligen är fullbordat, när individualismen blivit utformad till livsåskådning, när envar söker och finner sin egen väg, då kan konstnären — med lika gott samvete som han fordom följde en skolas mönster, en mästares regel — följa sin egen ingivelse. Då torde han, i den trygga känslan av rätten till det avvikande, det oprövade, åter nå den överensstämmelse mellan sina mål och sina medel, varigenom han ständigt kan gå framåt under en ständig avvikelse, ej blott från andra utan även från sig själv!

De störste i vår tid arbeta redan på detta personliga sätt, ehuru under misskännande. Men när alla människor bli mer personligt utvecklade, då skola de behöva en individualistisk konst med alldeles samma nödvändighet som de, under den antika eller kristna livsåskådningens fullhet, behövde dessa tidsskedens konstformer såsom uttryck för sitt högsta livsinnehåll.

Människorna skola då törhända njuta uppenbarelsen av ständigt nya individualiteter med samma hänryckning, som Filippo Lippis helgon på marmorbänken njuta sitt eviga himmelska enahanda!

III.

Intet är fattligare än att ur jordelivets villkor — liksom ur läran att arbetet i vårt anletes svett var syndafallets följd — den föreställningen skulle utbildas, att saligheten var den fullkomliga vilan, utan den »frestelse till synd», som sysslolösheten på jorden ansågs medföra!

Och så danade Fra Filippo Lippi och Fra Angelico och alla de andra sina himlar, där livet endast blev inre rörelse eller på sin höjd en stilla ringdans över blommande ängar under änglars sång och spel.

Månne medeltidens fromma konstnärer aldrig anade att konsten själv på jorden danar sådana himlar åt envar, som nalkas skönheten med barnasinne?

Visst är att denna hemlighet är oanad av de nutidsmänniskor, som kalla det »människofientligt» att göra skönhetssinnet till ett kännetecken på människovärdet — bland annat därför att »de högsta skönhetsvärden aldrig kunna bli tillgängliga för de många!»

Intet är sannare ifall man menar var tids nya skönhetsvärden. Inför dessa höra inom varje tid även kungar och kejsare till pöbeln. Menar man åter äldre tiders skönhetsvärden, då vet envar att folket som barnen med iver tillägna sig dem: först med ofullkomlig, snart med stigande förståelse. Ja, att de i dessa fröjder finna himlar — om man verkligen för dem öppnar konstens paradisportar!

Vad åter den i vardagslivet ingripande skönheten angår, vem av ett folks klasser visar ett mer genomgående behov av eller segare skaparlust och säkrare

bildningsdrift i fråga om denna skönhet än just allmogen, som århundrade efter århundrade danade de ting, dem nu de etnografiska museerna innesluta, ting, där det ändamålsenliga, prydliga och äkta eftersträvades som ett varaktigt livsvärde? Dessa, som hånle åt tanken att vackra husgeråd och bohag skulle kunna bli livsbehov för de många, de ha glömt att allmogen i alla land halv- eller omedvetet sökt dessa värden; att skönhetsinstinkten sedan slappades genom härmning av de »bildades» sämsta fabrikskram, men att folket endast behöver någon uppmuntran, och man finner att skönhetssinnet och gestaltningsgåvan äro kvar. Och detta kunde man redan förut ha vetat, ifall man ej glömt att minnas att de flesta konstnärer utgått ur allmogehem.

Det är till sitt eget skönheten återvänder, när den nu kommer för att ånyo ge de många tusen hemmen färg och form; för att på ett större och medvetnare sätt öppna ögonen för den adel, skönheten skänker arbetet och för den lycka, den skänker hela tillvaron.

Det är en förunderlig blindhet i påståendet att skönhetssinnets odling får en aristokratiskt-estetisk och högmodig avskildhet till följd! Denna odling är tvärtom klassmärkesutplånande som ingen annan, är i n i f r å n sammanslutande som ingen annan!

Ja, intet säkrare medel finnes att på allvar förbrödra människorna — såsom de enligt den gamla tron i himmeln skulle förbrödras — än när de bli i stånd att tillsammans dela skönhets- och sanningsglädjen.

Och detta inse arbetarna själva. De le åt den slags välmening, som mot kraven på skönhet invänder: att

hunger ej stillas genom konstnjutningar. Ty arbetarna veta att hungern efter skönhet kan stillas samtidigt med den efter bröd, emedan skönheten är ett värde, som räcker till för alla utan att dock minskas för någon. De känna att den kroppsliga hungern redan är stillad för mången, som ännu svälter i andlig mening. De veta att det är en grov och grym lögn att »envar kan göra sin plikt» var som helst och sålunda behålla sitt människovärde överallt. Ty de ha sett huru brotten uppstå i de smutsiga kåkarna, liksom de inse att »det godas väg» ofta börjar i ett snyggt och varmt rum, där solen kan skina på krukblomman i fönstret och färgtrycket lysa från en ren vägg. Av alla dessa skäl vilja arbetarna ej längre umbära bildnings- och skönhetsfröjderna. De ana att överklassen behåller bildningsstrecket under samma förevändning som rösträttsstrecket: att intet verkligt behov eller bruk finnes för ökade rättigheter! De veta med vilken iver de själva — ej minst under arbetslöshetens nödtider — tillgodogöra sig dem bjudna möjligheter att närma sig skönheten.

Men det är en ödesdiger villa när en Tolstoy vill ha konsten danad med syftet att förbrödra. Ty denna slags konst skulle just dela människorna i massan och de utvalda. Först när de efterblivna lära sig njuta de längre hunnas fröjder inträder den verkligt förbrödrande, den äkta gemensamheten.

Det finnes ingen form av skönhetssinnets odling, som ej är av djupgående betydelse. Dana en arbetsdräkt av vacker ändamålsenlighet och arbetet blir redan festligare. Dana en festdräkt, som betonar gestaltens kraft och behag, och hela festfirandet blir vär-

digare och naturligare. Gör badet till livsbehov och renlighet utbreder sig även på andra områden. Upparbeta vanan att hälsa vänligt och stämningens vänlighet skall sålunda stiga. Lär varje barn att ej tanklöst rycka av en blomma och man skall finna mindre hänsynslöshet människor emellan!

Redan väderleken har ju ett oerhört inflytande på människokärleken. Fråga en tiggare vad solskensdagen i förhållande till snöslasket inbringar honom! Men emedan människor äro så ytterligt ovana vid sammanhang i sina iakttagelser, dra de inga slutsatser ur sådana sakförhållanden. Liksom en koling skulle håna den, som sade honom att bad höja hälsan — ty han menar sig må väl utan dem — så hånar en idealistisk filosof den, som påstår att skönhetssinnet inverkar på medborgarandan. Men nu har det japanska folket visat att deras förfinade skönhetskänsla — som bland annat innebär det dagliga badet, så att det ömtåligaste luktsinne aldrig plågas ens i en stor japansk folkmassa — även medfört ökad fältduglighet, tack vare den noggranna kroppsliga vården! Och samma andliga förfining, som t. ex. kom den enskilde att även i fält försköna sin enkla måltid med en blommande gren, kom hela hären att med hittills osedd hänsynsfullhet behandla sina fiender! Vad kulturodlingen syftar till av skönhet för alla, det är icke stegrandet av de överflödsvanor, som förvekliga. Nej, det är danandet av det själstillstånd, som tillfredsställer skönhetsgädjen genom att med de enklaste medel göra vardagligheten vacker.

Just emedan erfarenheten visar att religion och etik på så många naturer och inom så många områden

förbli utan verkan, bör man söka inverka genom skönheten, som överallt kan ingripa, som medelbart — och därför verkningsfullast — kan förädla, där andra själsbestämmande makter intet uppnå. Det är denna visshet Schiller så starkt uttalat med orden: »Ihre Maximen wirst du umsonst bestürmen, ihre Taten umsonst verdammen; aber an ihrem Müssiggange kannst du deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkür, die Frivolität, die Rohigkeit aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen. Wo du sie findest, umgib sie mit edeln, mit grossen, mit geistreichen Formen; schliesse sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet!»

Endast den oerhörda ytlighet, som ännu råder i allmänmeningen om det sköna, kan i detta se en lyx för de rika, ett privilegium för de högt bildade. Det är motsatsen, som är sanningen. Det är emedan alla omedvetet bestämmas av de dagliga nödvändighetsföremålen, som dessa måste bli vackra; det är emedan skönhetsbehovet innebor i alla, som detta måste tillfredsställas, i den mån och efter den art, det visar sig. Och därvid må man minnas Heidenstams ord om skönhetsvärdenas demokratisering: »Det konstverk, som till slut med kungliga later härskar över hela folk, levde kanske i sin första barndom lika avsöndrat och dolt som prinsessan i tornet.»

Den, som likt mig sedan ungdomen haft sitt arbete just som spridare av kulturvärden bland folket, vet att skönhetskänslighet finnes i alla klasser — och ofta

med häpnadsväckande finhet hos de »obildade» — liksom skönhetslöshet finnes i alla klasser och ofta med häpnadsväckande råhet hos de »bildade»!

En graduerad dam rådde — vid ett föredrag om hälsovård — arbeterskor att söka sin »reaktion» i sport och sömn, men däremot ej i läsning och teater, som voro »osunda» tidsfördriv. En ung arbeterska sammanfattade sitt omdöme i följande ord: »Hennes doktorslärdom räckte inte att förstå att vi arbeterskor också ha själar, med lika starka behov som kroppen!»

De som mena att det blir allt mindre plats för skönheten i nutidens samhälle, böra läsa en arbetardikt, när Snöklockan restes på en av Stockholms öppna platser:

Konstverk fler, i alla parker som på alla våra torg!
Vi behöva skönhet, samklang i vår glädje som vår sorg!

När arbetaren behöver skönheten, kommer han också att röja rum för den. Men till dess är det av vikt att man fostrat hans skönhetssinne så, att han inte begåvar Europa med någon ny »Segerallé», exempelvis av »arbetets söner»! Just emedan dessa visat sig vara värdiga ämnen för konsten, vore det skada om även de hemfölle åt dussinverk. Dock är faran i detta fall ringare. Ty det torde vara en kortare väg till den äkta konsten ifrån den ståndpunkt, där ölflaskan slungas i stoden, än från den då, på allerhögsta befallning, regementen av stoder stampas ur marken!

Slika vidunderligheter bli omöjliga när konstens egenart, dess arbetssätt, dess skaparvillkor äro insedda i åtminstone samma grad som naturvetenskapens nu

äro det. Ej endast emedan kyrkan nu är mindre mäktig, utan emedan massan nu är mera upplyst, vore en förföljelse för vetenskapliga meningar omöjlig. Vetenskapsmannen kan visserligen motarbetas av sina medbröder, kan bli offer för sina politiska och religiösa åsikter. Men han kan varken hindras i sin vetenskapliga förkunnelse, ej heller beordras att inom sitt fack intaga en viss ståndpunkt. Ty i detta fall vore löjligheten numera så uppenbar, att skrattet ögonblickligen skulle döda dylika försök.

Men på diktens, musikens, de bildande konsternas område — där skapandet är lika svårfattligt som inom forskningens fält — menar sig envar ha rätt att skriva lag för konstnärens samvete! Där menar sig var kommitté i synnerhet — och var kotte, nyss kommen ur kolten, i allmänhet — äga rätt att ge mått och sätta mål, mästra utförandet och ge maningar i fråga om ämnen! Vi lekmän ha en rätt inför konstens verk: att beundra dem, och en rätt inför okonstnärligheten: att gå förbi den. Detta är all den hjälp, konstens utövare behöva! Ju större dessa äro, dess vidare gäller om dem de ord, vari Eugen Delacroix samlade sin beundran för Rubens: »Cet homme ne se refuse rien!» Och liksom snillet intet nekar sig, begär det heller intet annat tillstånd än sitt eget!

Det finnes egentligen endast en fruktbar konstkultur, den, som lär människorna att inför verken bruka ögon och öron innan de bruka munnen; att inför verkens mästare vördnadsfullt hälsa Guds, för andra gången skapande, händer. Innan man förstår detta, är man pöbel inför konsten. Och det betyder då ej mycket om massan — vilken stojar inför kon-

sten som den stojar i naturen — kommit dit i eget ekipage eller i spårvagn! Men vill man slippa lida genom massan, då måste denna fostras till ensamhet.

Ännu äro ju själva museerna massa!

Hur ofta kommer man ej till en berömd konststad och vaknar glad, som i barndomen på julaftonsmorgon, vid tanken på de väntade härligheterna! Och så blir man besviken, emedan de komma till en såsom när julgåvor kommit genom ett lotteri i stället för genom en kärleksfull omtanke! Den tid torde snart inträda, då skönhetssinnet inom varje museum framtvingar ett ensamt kapell åt var stor konstnär. Nästa steg blir det, av Bierbaum föreslagna, att varje museum i storstaden fördelas på smärre museer i stadsdelarna, och att endast det organiskt sammanhörande får plats bredvid vartannat i dessa museer. Dels så att en viss skola eller mästare få sina särskilda salar; dels så att de därtill lämpade verken fördelas i den läse- och föreläsningssal, den musikhall och den vinterträdgård, som alla böra vara förenade med dessa — i ordets verkliga mening åt museerna helgade — museer.

Dessa komma då att bli stilla vilorum, där konsten skall tala till själen som i en kyrka. I nutidens museer är den en predikan i waggon.

Redan Goethe var orolig för den centraliserande musei- liksom akademiriktningen. Han ville fördela konstverken så vitt omkring som möjligt, emedan endast sålunda konstnärer och konstförstånd hos allmänheten utbildas. Likaså ville han endast utdana konstnärer på det sätt, att man hjälpte de medellösa unga till det för livsuppehället oumbärligaste; lät

dem välja sina egna lärare och senare gav dem betydelsefulla beställningar för offentligheten med fritt ämnesval. Med andra ord, hans program var detsamma, som alla lands — ej endast Sverges — allvarligaste konstnärsviljor alltjämt äga som ouppnått mål! Goethe lade en utomordentlig vikt vid hantverket såsom konstens organiska rot, liksom vid allmänhetens konstkultur, ur »vilken konsten sedan höjer sig som blomman ur lövverket».

Då konstkulturen dödat museiandan, kommer man att befrias från sådana plågor som t. ex. en runtom i Florens museer spridd Fra Angelico men finna honom samlad i S:t Marcoklostret, där han skapade. Slippa se — men det är bäst att strax sluta uppräknandet av allt, man önskar slippa se! Det är fägnesammare att framdrömma den tid, då envar blir i stånd att njuta konsten på ett lika fridlyst sätt som Fra Filippos ovannämnda helgon njuta saligheten. Låtom oss hoppas att då envar även gör det med samma fromma sinne och under det fullkomliga samkännande, vilket kommer dessa heliga att förnimma varandra »såsom ett hjärta och en själ».

IV.

De, vilka nu sträva att göra skönheten till ett livsvärde för alla och över allt — såsom omedelbar och tillämpad konst i hem, i skolor, i det offentliga livet — äga flera synpunkter för denna strävan.

Den avgörande är att skönhet i och för sig är ett gott, emedan den stegrar vår livskänsla och mång-

faldigar våra glädjeämnen. Skönheten anses redan av detta skäl fullt berättigad, liksom dess idkare lika berättigade att tillbakavisa alla andra krav på konstens sedlighet än detta enda: att konsten på det fullkomligaste sätt skall vara sig själv, vara konst.

Detta är en av de självklara sanningar, vilka ständigt måste upprepas. Ty i varje tid finnas olika slag av sekterister, som vilja anställa skönhetsgudinnan i religionens och moralens tjänst.

De, som — likt Ruskin och de engelska konstnärer, han påverkat — vilja tillförsäkra människorna skönheten i alla livets förhållanden därför, att skönheten ej blott ökar deras glädjeämnen och stegrar deras livskänsla utan även höjer deras sedlighet, ha sett en sida av sanningen, som ej upphäver utan rundar till ett helt den nyss framhållna synpunkten.

Tolstoy åter ser det ena nödvändiga däri att människorna varda kristna och således blir endast den konst, som — medel- eller omedelbart — främjar människokärlek och broderskap, berättigad. Denna sats kan ur sant kristlig synpunkt icke vederläggas. Ty kristendomen skall aldrig kunna erkänna konsten som självändamål utan att svika sig själv.

Tolstoy förenklar ytterligare konstens uppgift att gagna folket, genom påståendet att folket alltid förstår den äkta konsten! Vem minnes ej härvid Leonardos utrop: »Låtom oss avgöra folkgagnet genom omröstning! En ensam konstnär kan ju misstaga sig. Men tjugutusen okunniga dumhuvuden i förening missta sig icke: folkets röst är ju Guds röst!»

Om något kan kallas en estetisk lag, så är det den: att, ju högre en konstnär stått, dess mindre

har han under skapandet låtit sig bestämmas av biavsikter, dess mer har han danat av naturnödvändighet. Vad Goethe säger om den handlande människan i allmänhet — att hon städse är samvetslös, att hon endast som beskådande har samvete — detta gäller i högsta grad om det konstnärliga handlandet. Det är samvetslöshet och människoförakt vi ha att tacka för de flesta konstens storverk!

Medan beskådaren från i dag dömer denna »samvetslöshet», denna »hänsynslöshet för de etiska värdena», denna likgiltighet för »det verkliga livets krav», välsignar beskådaren efter hundra år det sakförhållande, Beethoven gav den sammanträngda formeln:

Äkta konst är egensinnig.

Ruskin menar, att all stor konst visserligen är självändamål, att dess egen tillvaro är dess fulla berättigande — alldeles oberoende av om den uttrycker eller icke uttrycker en religiös eller moralisk åskådning — men att den dessutom oavsiktligt övar ett religiöst och sedligt inflytande. Och därmed har han funnit ännu ett skäl för sin strävan att — icke som Tolstoy fordrar, sänka konsten till folket — men däremot höja folket till konsten.

Man invänder — från etikens håll — att de människor och tider, som rikast utvecklat det estetiska förståendet och den estetiska njutningsförmågan, som högst uppdrivit skönhetskraven och fullast hängivit sig åt deras tillfredsställande, ofta varit sedeslösa och nästan alltid själviska.

Denna iakttagelse har ingen annan beviskraft än med avseende å en erfarenhet, den ingen förnekar:

nämligen att det kräves många andra faktorer, utom skönhetskänslan, för att utveckla en etisk personlighet eller en sedestark tid; att skönhetskänslan — som andra känslor — tar färg efter den naturgrund, det tidsskede varur den växer.

Just den falska synpunkten att det väsentliga är danandet av kultur-värden i stället för kulturmänniskor, har fått till följd att kulturen danas och njutes av varelser, som ej ens äro livsvärden, så mycket mindre då kulturvärden! Varelser, som njuta skönheten med sinnena, stundom med förfinade sinnen, men icke tillföra skönheten någon själ och således ej heller av skönheten mottaga något tillskott av själ. Man kan lika litet påstå att Neros svekfulla grymheter hade sin orsak i hans förfinade estetiska sinne, som man kan påstå att Tolstoys samhällsåsikt är en följd av hans konstnärliga skaparkraft. Men däremot är följden av Tolstoys kristlighet en — trots hans stora konstnärsbegåvning — enfaldig estetisk uppfattning. Och följden av Neros moraliska förfall blev låga uttryck av en ursprungligen ädel skönhetskärlek!

Så länge man icke insett att skönhetskänslans art, värde och yttringar självklart avgöras genom övriga naturanlag, livsintryck och tidsinflytanden, så länge tvistar man om skönhetskänslans etiska inverkan så, som om sköldens guld- och kopparsida.

Den enda fruktbara synpunkten är den, som vinnes genom att ställa frågan sålunda:

Kan den omedelbara skönheten, skönheten utan alla etiska biavsikter, under normala omständigheter — d. v. s. såväl etisk som estetisk mottaglighet — bidraga till en människas sedliga förädling?

På denna fråga kan man obetingat svara ja, under samma villkor för skönhetens inflytande som för varje annat stort inflytande: att det genomglöder hela medvetandet.

Ty det gäller om konsten vad jag tidigare sagt om kärleken eller arbetet eller varje annan, stor mänsklig livsyttring: I den mån konsten är religion är den äkta.

Men i den mån den sålunda är äkta, danar den ej sina verk i religiösa och etiska avsikter. Då danar den sina verk så, att de hos andra utlösa religiösa och etiska känslor, ehuru kanske först efter århundraden. Ty konsten är, enligt ett djupt Goetheord, det outsägbaras språk. Det för tidigt komna, det endast anade, detta talar i var ny tid först genom konsten. Men de, som ej förstå detta språk, förnimma intet sedligt intryck eftersom konsten ej ger sina uppenbarelser annat än genom former, färger och toner.

Lika obestridligt som det är, att kristendomen föranlett många av världens härligaste konstskapelser, lika obestridligt är att kristendomen bekämpat konsten, då den uppträder som självändamål. Det är endast i kristendomens tjänst, som kristendomen kan kalla konsten helgad. Annars måste konsten — vilken äger hela sin tillvaro i sinnevärlden, vars medel och mål just äro försinnliganden — anses ohelig. Ty konsten har ej blott sitt eget liv i sinnevärlden, den indrager även människan djupare i denna värld; den stegrar hennes kärlek till densamma, medan kristendomens hela syfte är det motsatta: att frigöra anden ur sinnevärlden. Ur denna synpunkt blir all annan skönhet än den, som stegrar evighetslivet, förförelse. För

en troende kristen måste oljetryck med kristliga ämnen vara värdefullare än en tavla som t. ex. Rubens Lejonjakt, vilken intet annat visar än mänsklig och djurisk muskelkraft i knuten och spänd kamp. För en äkta skönhetsdyrkare bli värdena omvända. Dennes andakt vaknar inför Lejonjaktens härliga kraftutveckling, medan den däremot såras av det kristliga kramet.

Är en religion levande för individen, då visar den sin genomgripande makt över alla själens förmögenheter och i alla livets små som stora handlingar. Därav följer att — liksom en levande kristendom i sig upptager men »helgar» skönhetsintrycken — skönhetens religion i sig upptager sedlighetens likaväl som alla övriga livsmoment. När skönhetskärleken blivit religiös, då är den, med andra ord, icke längre isolerad utan strävar, som varje annan religiositet, att komma i växelverkan med personlighetens alla förmögenheter, att bli livsavgörande för det hela.

Att skönhetskänslan etiskt inverkar på en människa, betyder helt enkelt: att den lycksaliga förnimmelse av kraftfrigörelse, livfullhet, harmoni och ändamålsenlighet, som ett äkta skönhetsintryck genom konsten — liksom genom människans och naturens fägring — meddelar, omsättes av hela personligheten. Det äkta konstverket, stort eller litet, uttrycker på sitt språk — sinnlighetens — ett heligt allvar, en brinnande sanningslidelse, en ödmjuk verklighetskänsla. Det visar förmågan att underordna det oväsentliga under det väsentliga; det vittnar om outtröttlig arbetsid, djup sympati, fast enhetlighet, omutligt rättsinne — alla de egenskaper varförutan ett

stort konstverk aldrig blivit till. Och hos den, som verkligen mottager dessa eller liknande uppenbarelser genom konstverket, stegras även på a n d r a områden rättfärdighetskänslan, sanningskravet, sympatiförmågan, dådlusten, helhetslidelsen, oväridsligheten, hängivenheten. Inför den ädelt allvarliga linjeskönheten i ett metallbeslag från renässansen, ett smycke från antiken kan min själ överströmmas av ädlare handlingskraft, av högre målmedvetenhet. Men saknar jag förutsättningar till sådana själsrörelser, eller saknas de förbindelsevägar, dem fantasi och känsla öppna mellan våra olika själsförmögenheter — förbindelsevägar, utan vilka man aldrig blir en kulturodlad, en harmoniskt bildad, en själfull människa — då njuter man blott ögonfröjder genom konstfärdigheten hos beslag och smycke men förblir själiskt densamma som förut.

Endast den allsidiga och genomgående bildningen danar den rikedom av tanke-, fantasi- och känsloförbindelser, som gör en oetisk estetik eller en oestetisk etik omöjliga.

Den, som sålunda lever ett de inbördes idéförbindelsernas själsliv, äger en fullhet av lycka, som han djupt lider av att se andra utestängda från. Ja, han gripes av en underlig skuldkänsla, ett skamset medlidande, när han på ett museum eller en utställning eller konsert finner människorna hänryckas av det värdelösa och håna det värdefulla. D e äro ju de oförlåtliga — och dock ville man be dem om förlåtelse, emedan man själv är lyckligare! Denna skuld- och skamkänsla blir densamma som i proletärkvarteren.

Man vet ju att de ena som de andra kunde ha det annorlunda.

Det är en otrolig tankeråhet, när man tolkar talet om skönhetens sedliga makt som maning att genom skönhetsnjutningar ersätta de etiska värdena, i stället för att inse, att just den har en djup etisk känsla, som erfar oavlåtliga väckelser för denna även ur estetiska intryck, liksom den har en djup estetisk känsla, som erfar oavlåtliga ingivelser för denna även ur etiska intryck. Den människa, som ur stoder och byggnader, tavlor och toner, från solen och skogen, havet och högfjällen hämtat sina kanske starkaste stöd för att kunna utöva mildhet eller tålamod, sanning eller mod, hon kan helt enkelt icke förnimma något utan att skönhetskänslan ger sitt lust- eller olustutslag. Ingen viljeakt kan lösa denna känsla från ett enda livsområde: varje försök att restlöst få fram en enbart etisk eller enbart estetisk förnimmelse misslyckas.

För den kulturodlade är det ofattbart att man kan inse sanningen i ett bevis men ej inse den i ett bord; att man kan skatta hedern i en ämbetsutövning men ej i en byggnad; att man kan uppröras över en rättskränkning mot en enstaka medborgare men förbli lugn, när samtliga medborgare plundras på ett skönhetsvärde, vare sig detta sker genom ödeläggelse av ett gammalt minnesmärke, ett naturens eller ett konstens verk eller genom fula nydaningar i form av minnesmärken och byggnader! Den, som nått självfullhetens tillstånd — vars kännetecken är samkännandet — lider på alldeles samma sätt av det råa dådet, det oredliga tänkandet, det fula tinget. Han njuter på

alldeles samma sätt den ädla handlingen, den klara tanken, det sköna tinget, ehuru gradskillnaden kan bli stor, i den mån det ena och andra har en större livshämmande eller livsstegrande inverkan.

Den åter, som saknar den enhetlighet, varigenom de yttre intrycken fortsätta sig i en följd av sinsemellan förenade själsrörelser — minnen, känslor, tankar, beslut — denne erfar ej av den vackra handlingen ett omedelbart estetiskt välbehag, ej av det vackra föremålet en allmän själisk jämvikt eller en sedlig fullkomningshåg i någon viss riktning. För honom kan det osköna tinget icke pinsamt beröra den sedliga känslan eller den osköna handlingen såra skönhetssinnet, ty han har inga ledningstrådar mellan sina förmögenheter. Möjligen inser han att naturskönheten liksom konsten kunna verka förädlande, ifall de förbindas med det gudomligt sanna, goda och sköna. Han medger således kanske att kruk-växten kan ha ett förädlande inflytande. Men tanken att krukan själv kunde ha det, avvisas som hädelse. Gud är ju icke krukmakare!

Och värdeskillnaden mellan Guds verk och människans är för honom omätlig. Han kan — måhända — uppbyggas av »Guds under», när mikroskopet uppenbarar växtvärldens eller akvariet havsdjupens skönhetsformer. Men när människan i glasets eller lerans ämne framtrollar en liknande skönhet, då är detta endast vackert, icke uppbyggande. Ja, ej ens inför Phidias' linjer skulle dessa människor kunna erfara andaktens rysning, eftersom dessa linjer ju endast uppenbara det kroppsligas storhet!

Och när detta redan är fallet hos den av naturen

skönhetskäre, hur mycket mer gäller det ej om de skönhetsslöe eller skönhetsråe!

Vare sig dessa äro socialister eller kejsare förstå de lika litet, att ett byggnadsbrott inom ett samhälle kan bli farligare i sina följder än ett redlighetsbrott, emedan det förra är mer smygande och mer långvarigt i sina verkningar. Och huru skulle de då kunna förstå, att det är samma låga hederskänsla som frambringar den förfalskade byggnaden och den förfalskade växeln?

Huru kunna de fatta att samma fina vördnadskänsla, varmed han lyfter det sköndanade glaset, kommer en att återhålla det sårande ordet; att samma råhet, som förblir oberörd av glasets skönhet, ofta omedvetet kränker en själ i dess ömtåligaste känsla? Det blir för dem kinesiska att det ligger en uppenbarad livsåskådning i den förenkling och inåtvändhet, som nutidens yppersta använda konst eftersträvar. Inåtvändhet i den meningen, att skönheten måste utlösas ur stoffets egenart och tingets ändamål; att konstnären måste arbeta i samförstånd med stoffet och ändamålet samt stegra — icke dölja — varderas egenart, icke upphäva deras begränsning, men bruka den för sitt syfte. Sålunda verka alldeles samma grundsatser vid danandet av en vacker ljushållare som i en ädel levnadskonst, en äkta uppfostran, en vis styrelse!

På intet av dessa områden låter den nya människan bestämma sig av fastslagna meningar om ett »absolut» sant och rätt och skönt. Den mänskliga egenarten är för hennes skapande lika avgörande som lerans eller järnets egenart är det för konstdanarens. Denna egenart innesluter det goda, det sanna och det sköna,

likaväl som deras motsatser och omvandlar dem till deras motsatser. Alla äro de delar av livet. Och livets oändliga mångfald är den skapandes lycka, liksom det är hans konst att stegra denna mångfald till allt högre former, vare sig dessa varda statsbildningar eller husgeråd!

Ingen av Ruskins sanningar är sannare än den: att folken skriva sin historia i sina handlingar, sina ord och sin konst men att *denna senare historia är den pålitligaste*!

Allra sannast blir denna sats, om man ej ser på konsten i dess stora mening, utan i dess vardagliga, som konstslöjd. Ty det gäller om den *stora* bildande konsten vad Ruskin, i ovannämnda sammanhang, säger om ordets konst: dess utövare stå ofta högre än folket i dess helhet. Men vad detta är, det visar sig i dess egen handarbetande konstutövning. Och det är vår största anledning till tacksamhet mot Artur Hazelius att han för oss slagit upp denna vårt folks historia; att vi nu där kunna läsa den heder i arbetet, den glädje i mödan, den fyndighet i utvägar, den uthållighet i slitet, som gjorde de tider stora, då folket lade sitt överskott av kraft ej endast på Europas slagfält, nej, även i de ting, det slöjdade och sirade för vardagens bruk!

Varje storhetstid i ett folks kulturliv slumrar i en vagga lik den, en dansk konstnär danat åt sitt barn. En vagga, på vars ena sida en ur havet stigande sol manar till *dagdåd*; på vars andra en gyllene ek minner att *äran är fagraste trädet i skogen*; på vars tredje druvans klasar bära budet

minns att leva och på vars fjärde en enslig, antik pelare vittnar att ett ting av skönhet är en fröjd för alltid!

*

När man kommer in på det, som även skönhetsvildarna kalla konst, då bedöma de denna enligt samma värdemått, för vilket flädern blir vackrare än syrenen, emedan den förra lindrar feber men den senare kan medföra huvudvärk!

Konsten får värde i den grad, den förhärligar religionens och moralens sanningar, men blir skadlig i den mån den är »sinnlig». Därmed menas att den väcker köttets begärelse.

Men vad blir då ofarligt? Bibeln har i detta avseende brukats med samma verkan som pornografiska romaner; en systers oskuldsfulla smekning kan försätta en ynglings sinnen i samma uppror som oblyga bilder!

För den livstroende är målet icke att utrota könsdriften, utan att leda den i livsstegrande riktning. På kroppslighetens område får den ädla nakenheten inom konsten samma betydelse för det erotiska idealet, som på själens område de fördjupade och förfinade erotiska ideal, dikten danar.

Att nakenheten i konsten ofta eggat könslidelsen, blir således ingen anledning att inskränka konstens frihet men väl att öka nakenheten! Att genom idrotten vänja ungdomen vid nakenhet, att återväcka den rena fröjden över den sunda och sköna kroppsligheten, såväl i livet som i konsten, detta kan återföra kyskhet i synen på det nakna och samtidigt — till gagn

för det erotiska urvalet — stegra idealet för en sund och skön kroppslighet.

Det är emellertid varken i denna eller någon annan avsikt, konstnären väljer nakna människokroppar som sitt ämne. Nakenhet är för honom en fråga om färgens egendomliga skiftningar, om ljusets egendomliga dallringar, om linjers egendomliga böjningar, om ytor och perspektiv, om dagrars och skuggors styrka. Allt detta ger nakenheten för honom samma sinnliga tjusning som moln och vågor.

Sverges främste målare av naket, Zorn, har bakom d e s s a »motiv» alldeles samma motiv, som när han murar en spis eller smider ett dörrbeslag eller hamrar en guldbit till en ring eller ur ett vedträd skär ett gumhuvud: gestaltningsglädjen!

Men när helst gestaltningsgåvan underordnar sig någon avsikt — vare sig i fräckhetens eller fromleriets tjänst — då sjunker verket ur nödvändighetens sfär ned i tillfällighetens; då har det förlorat konstens enhetliga oskuld och tillhör ett annat område av verkligheten än k o n s t e n. Den nakna oanständigheten faller då under samma dom, som den höghalsade anständigheten. Båda se livet med en småsyn, som ej ens uppenbarar l i v e t s verklighet. Så mycket mindre kunna de då verka som k o n s t, d. v. s. livsstegrande!

Det är ej nog att äga en sedlig vilja för att kunna skilja mellan konstens oskuld och dess syndafall. Det gäller att själv äga konstens oskuld i sin s y n på konsten! (3.)

*

Som sammanfattning således:

Kan konstnären om sig vittna som Schwind: att han »målat in i tavlan all sin fröjd och all sin kärlek till ämnet», då blir verket, vare sig det endast är ringen på mitt finger eller Michel Angelos väldige, Adamskapande Gud, ett verk av äkta konst. Och som sådant är det fyllt ej endast av skönhetens men av sanningens och sedlighetens kraft.

Detta upphäver ej den erfarenheten, att de konstnärliga verk bli de i alla riktningar mest livsstegrande, som själva äro fyllda av de största själiska egenskaperna i den innerligaste förbindelse sinsemellan. Alla teorier, som göra det andliga innehållet i konstverket betydelselöst; som söka fastställa, att inom konsten ingen annan rangskala finnes än det mer eller mindre fullkomliga utförandet, det mer eller mindre mått av glädje, konstnären känt av sitt verk — dessa teorier bli, som alla andra, grå skuggor bredvid livets — det vill här säga känslans — gyllne träd. Vårt eget medvetande vittnar, att vi av en Michel Angelo erhålla ett mer uppskakande och mer uppenbarande intryck än t. ex. av en Rubens. Och detta ej emedan den senare icke lika fullkomligt som den förre kunde vad han ville. Men emedan Michel Angelo ville ett oändligt mycket mera; emedan hans kraftutveckling uppenbarar ett så mycket högre själsliv, en så mycket större personlighet!

Den fullt hållbara satsen om konsten för konstens egen skull ger även åt idélös konst, som endast ypperligt skildrar — emedan den verkligen älskar — en djurisk sinnefröjd eller en »död natur», dess plats inom den äkta konsten. Men denna sats upphäver icke

erfarenheten: att den största konsten städse blir den, som uttryckt den största personligheten. Och denna visar sig i valet av stora motiv likaväl som i det stora utförandet. Ju djupare själ, dess rikare förnimmelser. Ju mera kunnande, dess fullkomligare försinnligande av förnimmelserna. Ju fullkomligare försinnligande, dess rikare skapargläjde. Ju rikare skapargläjde, dess fullare livsuppenbarelse. Ju fullare livsuppenbarelse, dess oförgängligare konst!

Emedan konsten som naturen går sina egna vägar, obekymrad om människorna, erhålla människorna av vardera i grund och botten endast vad de själva medföra. Man kan av en skönhetssyn omstämmas till mildhet från vrede, till beslutsamhet från svaghet, till högsinne från hämndlust, till lugn från förtvivlan. Men endast ifall hela ens varelse kan dallra inför en ädel teckning, en skön färgharmoni, ett stort perspektiv! Ser du allt detta endast med kännarens kalla uppskattning — då kan du under den fullaste skönhetsnjutning förbli en liten, låg människa. Den åter, vars alla själskrafter stå i en jämviktsfull växelverkan, kan av den enklaste omgivning, som i någon mån röjer skönhetssträvan, omedvetet blir större i sin tanke, finare i sitt väsen, måttfullare i sina handlingar.

Oavlåtligt bekräftas den erfarenheten att, ifall skönhetsgläjden förblir en isolerad företeelse hos personligheten, då skall den urarta till estethögmod och hjärtlöst njutningsbegär. Men blir däremot skönhetsgläjden en hela personligheten genomträngande, religiös livskraft, då kan skönheten g e n o m sinnena lära

oss att i frihet följa vissa stora etiska lagar, dem samhället från början tvungit sinnena att ofritt underkasta sig! (4.)

⁂

Sålunda har redan all stor konst varit en orsakskälla med outtömliga verkningar och mera, ju mer konsten ej *avsett* verkningarna. Konsten liknar i detta avseende havet. »Havet» — som Jefferies i ett annat samband säger — »gör inga båtar åt oss.» Och lyckligtvis! Vid det ena havet som vid det andra leker först barnet i skumranden med sin barkbåt. Snart simmar gossen i vågorna. Senare seglar ynglingen mellan skären. Slutligen styr mannen sin farkost ut på långfärder. En och annan sätter livet till. Men ville man av den anledningen inskränka havets rörelsefrihet och ålägga det en evig, himmelspeglande stillhet?

V.

En ny konst betyder i grunden städse en ny världsåskådning, som för de skapande ligger i luften långt innan den blir dem medveten genom samtidens tankearbete. Allt vad man kallat naturalism, realism, impressionism, individualism, symbolism är den estetiska sidan av den mot livet riktade fromhet, som jag kallar livstron, den nyvaknade kärlek till all-livet, som kom friluftsmålarna att låta luft, ljus, sol strömma in i konsten och som kom denna att i alla riktningar vidga förståelsen för det mänskliga.

Redan i Hellas hade konsten nått den sedlighet, som släktet ännu söker på andra områden, den sinnligt-själiska enheten. Medeltidens dualism röjer sig även i konstens förbiseende av kroppsligheten. Först genom renässansen blir konsten åter sinnligt uttrycksfull och i mycket högre grad än i Hellas, ty själens säregenhet präglar nu kroppsligheten. Hellenen ägde visserligen det dionysiska draget bredvid det apolloniska, men det senare var idealet. För den måttfullt sköna styrkan, den fullt harmoniska avvägningen offrade den grekiska plastiken villigt den individuella uttrycksfullheten. Men från och med renässansen blev kravet, som W. Pater uttryckt det, »ej idealitet men intensitet, ej harmoni men originalitet, såsom Shakespeare, Michel Angelo, Cervantes tydligast bevisa».

Det stora målet för nutidens konst är att uppenbara själens rörelser. Dessa äro handlingen i det nya dramat, i den nya konsten överhuvud. Vad denna sålunda upptäcker kallas i dag »sjukligt» men i morgon en ny själisk makt; i dag »osedligt» men i morgon vägvisande. Werther kallades en osund bok — men vi inse nu att den uppenbarat en ny form av livsvilja. Goethe kallade en del av 1800-talets vitterhet »lasarettpoesi» — men vi veta att bland dessa dikter

il y en a d'immortels qui sont des purs sanglots.

Denna nya syn på konsten har arbetat sig fram samtidigt med den nya livsbilden.

Vilken ensidig sekterist är icke en Ruskin såsom konstdomare bredvid en Pater, som älskade konsten lika lidelsefullt som Ruskin — man skulle troligen kunnat döda båda genom ihållande fulhet — men förstod den femtusen famnar djupare! Pater fastställer som den nya »estetikens» enda formel: att undvika varje allmängiltig formel; att i konsten endast se särskilda fall, som bli betydelsefulla i den mån konstnären funnit det, för detta fall fullkomligaste, uttrycket. Man begär, säger Pater, lika litet av konstverket som av växten eller stenen att det skall vara annorlunda än det är; man bedömer det enligt the virtue that is in it — d. v. s. den säregna makt det innesluter. Sålunda vidgas skönhetsfröjden till alla konstens tider och former. Man njuter »konsten för konstens egen skull» såsom man njuter frukten — för dess form, färg, dunighet och doft — oberoende av om den bjuder oss näring eller läkemedel eller intetdera. Vilket ej utesluter att vi bland frukterna kunna urvälja vissa mer fullkomliga än de andra eller vissa oss mer lockande...

Denne Paters ställning till konsten är den kulturodlade, moderna människans. Konsten är för henne livet självt, i dess starkaste sammanfattning och dess skönaste fullhet. Dess verk innehålla — utöver den del av livet, som inneslutes i det valda motivet — hela det livsöverskott, som är konstnärens personliga syn på ämnet och hans personliga ord i ämnet. Detta tvåfaldiga liv förenar sig med alla deras liv, som i sig upptaga verket. Sålunda inträngер detta liv småningom i släktets sätt att se och höra, tänka och känna tillvaron. Kunde vi följa förgreningarna av

ett enda verk — och vi behöva då ej tänka tillbaka på de sedan årtusenden verkande, utan endast på de sedan årtionden, t. ex. Wagners operor — skulle vi se dem som ett stort ådernät inom släktets andliga organism! Verket blir en hjärtpulsåder för det folk, inom vilket det danats. Men genom sina finaste förgreningar förbinder det människorna ur alla folk och för alla tider. Det vissaste, vi veta om forntiden, är vad vi veta om de själar, som skapade eller älskade skönhetsvärden, dem vi ännu i dag lyckliggöras av. Skönhetsfröjden danar en ras inom raserna, ett folk inom folken, ett språk inom språken, en musik inom musiken. Vem möter t. ex. Mona Lisas leende utan att där läsa Leonardos — och därmed även Spinozas och Goethes — hela livskänsla sammanfattad i en båglinje? Vem upplevde samman med en annan Beethovens nionde symfoni utan att den ene ordlöst biktade för den andre? Det finnes verk från vilka vi måste vända bort våra ögon, om vi ej vilja röja oss för de kringstående. Man vet genom det sätt varpå en människa gripes av en Dantestrof, en Shakespearegestalt, huruvida man andligt tillhör samma ras. Vänskapen liksom kärleken börjar ofta i samfröjden över ett konstverk och oundvikligheten av en brytning blev ej sällan klar inför ett sådant!

Att förena människor från olika land och tider, människor, som aldrig sett eller kunna komma att se varandra; att nödga oss lida deras lidande, älska deras kärlek, fröjdas deras fröjd, förstummas av deras kval, allt detta mäktar konsten. Den mäktar förena människor i samtiden med band, starkare än blodets. Den mäktar överbygga klyftor — t. ex. nationalhatets

eller klasshatets — för vilka ingen annan brobyggare funnits. Och ju högre en människas konstkultur är, dess mer osjälviskt njuter hon konsten; dess mindre kräver hon att den skall bifalla hennes meningar eller smickra hennes nationalkänsla och klasskänsla. Endast en annan makt — medeltidens kyrka — har danat symboler för tron och handlingar för andakten, vilka i folksammanslutande makt kunna jämföras med konstens inom vår tid. Men den konst, som genom tiderna bevarar och ökar denna makt, har städse varit den av sin samtid endast halvförstådda, än oftare den av sin samtid förkastade.

Det är detta sam-medvetande, som ger konstnären — liksom vetenskapsmannen och tänkaren — samvetsfriden »hinsides gott och ont». Ty varje skapande vet att, så mycket av tidshänsyn som var i hans verk, så mycket mindre är där av tidsanda. Och så mycket mindre där är av tidsanda, så mycket mindre är där av evighet. Att nå denna eviga livskraft, detta är för varje ny tids kultur den stora uppgiften. Och denna fylles fullkomligast genom konsten.

Inför denna uppgift blir talet om att »konsten subordinerar under livets blodiga allvar» en meningslöshet.

På nyss anförda subordinationskrav kan varje konstskapare svara med den unge diktarens ord till den gamle invaliden:

Väl har mitt blod ej uti sanden runnit,
men det har strömmat, gubbe, i min sång.

Gustav Fröding vittnade en gång om diktarens ställning till livets »blodiga allvar» med orden: »Man måste

själv vara ormbiten och diktande befria sig från giftet.» Vilken konstnär, på vad område det vara må, kan ej säga detsamma? Konsten har en martyrhistoria hemskare än kyrkans. Och dock är det konsten, man djärves träda under ögonen med tal om ett livets allvar, som skulle vara blodigare än dess eget?!

I gestaltningen av verket lägger den skapande sin samkänsla, sitt samvete, sin självaktning, sin självstyrka; verkets fullkomning — enligt mästarens eget högsta mått och hans högsta möjlighet — är verkets sedlighet och därmed även konstnärens högsta sedlighet. Det är möjligt att Rembrandts borgerliga redbarhet ej var otadlig. Men hans färger äro det i den grad, att hans tavlor innesluta en »medborgardygd» lika strålande som den i Hollands historia!

Och ej endast detta.

Leonardos visshet att den fullkomliga dagern är »den lysande skuggan eller det mörka ljuset», gäller i fullaste mening Rembrandts ande. Hade ljusdunkel ej rått inom denna, då hade hans ljusflöden icke förklarat de djup, de genomträngde. Så blevo hans verk mer än någon annan mästares vad Leonardo kallar konsten: »de naturliga tingen sedda i en stor spegel». Icke en sorg, icke en synd, icke en förödmjukelse hade Rembrandt själv kunnat undvara, utan att han mist något av sin makt att genom anleten uppenbara syndafall och frälsningshemligheter, livssorg och livsjubel! Hur kunde han då målat sina judiska åldringar sådana att, hade Job och Jeremias tegat, vi hade dock vetat vad de lidit! Eller månne Liljefors kunnat göra djurlivet »sakrosankt», ifall han icke inom sig ägt samma elementära naturkraft, som

han uppenbarar i sträckfågelns flykt, i örnens blick? Skulle han uppskakat oss med känslan att vi själva äro den sista länken i dessa varelsers kedja, ifall han ej inom sig förnummit deras väsen? Varken hans jägar- och fiskarliv eller hans evolutionistiska tänkarsyn hade mäktat dana denna konst — samtidens största inom sitt område — ifall Liljefors icke burit vildmarken inom sin egen själ!

Både den nye och den gamle mästaren visar oss att i den mån, en skapande samlar sitt väsen omkring en djup, andligt befruktande livssyn, blir hans konst i ordets stora mening snillrik. Hur ymnig än den formgivande makten må välla ur den hemlighetsfulla grunden, denna kan räcka länge — men den räcker icke långt! Sålunda återkommer man även på denna väg till den ovan sagda satsen: att ju större den personlighet är, som uttrycker sig i konsten, ju fullare han lever i stora tankar och stora lidelser, ju mer han i sig upptar av släktets eller enskilda människors sorger och fröjder, dess större blir hans konst. Och det är i och med denna han sedligt står till ansvar. Må ingen tro att detta ansvar icke utkräves!

Det finnes icke en slapphet i skaplynnet, icke en grumlighet i sinnet, ingen låghet och ingen litenhet, som ej finner sin väg till verket. I den stora spegel, där konstnären fångar tingen, speglas intet ting klarare än han själv.

VI.

Samtidens människor träda städse inför ett nytt verk med fordran att deras egna estetiska och etiska

värdemått skola bekräftas. Bli dessa mått i stället rubbade, uppstår olust och därigenom harm mot denna livsfrånvända »konst för konstens skull».

Mot de otaliga tidskraven på konsten — från sociala eller ideala eller nationella eller religiösa eller etiska synpunkter — har konstnären ställt sitt enda stora sedebud:

Konst för konstens skull.

Ett bud, som t. o. m. en så allmänmänskligt samkännande konstnär som Richard Bergh kallat ett uttryck för konstnärens självuppehållelsedrift: hans värn mot livet när detta — i dagsmeningens form — »av honom begär en konst, som hans samvete förbjuder honom!»

Vad »livet begär av konstnären» är städse för konsten värdelöst. Det för konsten värdefulla är vad konstnären begär av livet.

Hans egen livslängtan, hans egna livskrav, hans egna medel för livsstegring, detta är det, varigenom hans konst blir betydelsefull för livets stigande rörelse mot högre livsformer. Det livets överskott, som själva livsbevarelsen ej förbrukar, utlöses i konsten, som sålunda på nytt väcker törsten efter än större överskott av liv, än större rörelser och än större sammanhang inom livet! Och sålunda — men endast sålunda — erhåller konsten sin »uppbyggande» betydelse!

Ännu vid adertonhundratalets mitt ställdes ej stora fordringar på konstnärens personliga livsrikedom, på dess bevarande eller tillväxt. Man lärde sin konst, man blev färdig, man blev ämbetsman i t. ex. historie-

eller genre- eller landskapsfacket. Man fyllde sedan tillvaron med oljemålade dukar, med huggen marmor eller gjuten brons. Man gjorde, i bokstavligaste mening, konst för konstens skull! En konst, man levde av men ej en konst, som levde i den meningen, att konstnären närde den med sitt blod. Verken uttryckte endast någon viss konståskådning, icke en livsåskådning.

Visserligen var städse den äkta konstens väsen en omdaning av verkligheten enligt konstnärens egen bild av denna: i djupare mening har det således aldrig funnits någon opersonlig konst. Men det var varken konstnärens krav på sig själv eller tidens på honom att hans själ skulle tala genom verket. Ja, ju frommare han var, dess mer dolde han sig bakom verket. Och var gång mer personligt liv kom in i konsten, kallades det tidigare — med andra ord livlösare — skedet det »fromma»! Ej ens renässansen ägde nutidens klarvakna medvetande om personlighetsvärdet i konsten.

Men ju mer konstnärerna själva varit livsfulla, dess vissare ha de i varje tid valt sina ämnen »bland de företeelser, som bakom sig samla så många andra likartade företeelser som möjligt». Med andra ord de typiska, de där en mångfald av känslor och tankar kunna sammanträngas i verket. Och det för vår tid typiska har konsten funnit i a r b e t e t. Men ej ens detta har av de stora konstnärerna blivit framställt med socialt »syfte». Visserligen betyder det mycket att t. ex. en Millet på allvar arbetade som bonde bland bönder. Ty just sålunda uppdagade han huru arbetets natur omdanar människan såsom vinden träden. Men utan den stora, antikt förenklade linje, som uppenbarar för oss huru Millet såg, hade han ej

kunnat visa oss dessa människor, som växa ur jorden med samma nödvändighet som träden!

Om den andre store konstnärlige uppenbararen av arbetsmödan, Meunier, gäller detsamma. Visserligen förde hans sociala känsla honom till en innerlig iakttagelse av arbetaren. Men han hade aldrig valt denne till sitt ämne, om han ej först och främst som konstnär gripits av arbetsrörelsernas, arbetargestalternas, arbetaranletenas skönhetsvärde! Genom att Meunier som Millet fullt mäktade uppenbara det nya stoffets värde för konsten, blevo deras verk sedan i sin ordning ett livsvärde, som i många riktningar påverkat de sociala känslorna.

I denna mening blir all konst omsatt till samhällsrörelse lika visst som all samhällsrörelse är omsatt solvärme. Men omsättningen är — i förra fallet som i det senare — oumbärlig för verkningarna.

Så ha de verk tillkommit, om vilka deras mästare kunnat vittna:

Al quale han posto mano e cielo e terra.

VII.

Lika innerst hemlighetsfull som den konstskapande driften själv, äro även dess verkningar. Att dessa äro olika, under olika åldrar och bildningsgrader, är lätt förklarligt. Men varför den ene genom en tongång, en strof, en linje upplever en salig smärta, som den andre lika skönhetsmottaglige ej erfar; varför samma verk danar en helt motsatt känsloförbindelse hos den ene och den andre — detta är ett mysterium, som gör

en benägen att söka orsakerna i det omedvetna, nedärvda själslivet.

Huru därmed än må vara, när vi söka begripa skönheten, då få våra omdömen icke stöda sig på några, vare sig inifrån eller utifrån hämtade skäl, andra än dem, som innebo verket själv.

Du må kalla arkitekturen »frusen musik», aftonrodnaden ett rosenfält och Rembrandtsdagern en predikan om godhetsglädje. Men du vet att man ej bygger med generalbas, att aftonrodnaden ej danas medelst trädgårdskonst eller Rembrandtsdagern genom människokärlek!

Nutiden ser sambandet mellan naturens olika områden djupare än romantiken. Den sammanblandar just därför icke dess former på det godtyckliga sätt, som betecknar den romantiska naturbilden. De nyromantiska försöken att upphäva gränserna mellan konstarterna tillbakavisas av nutidens verklighetssinne. Vi fordra att verket skall vinna sin skönhet i och genom sina egna bildningslagar; vi bedöma det endast och allenast efter dess makt över sina egna uttrycksmedel, efter den samvetsömhet, det snille varmed dessa äro brukade.

Att icke det ädlaste livsinnehåll i och för sig kan göra ett verk starkt, detta inser man på alla andra områden. Ingen menar att vetenskapsmannens bevis blir sant emedan han är en hedersman, ehuru han som sådan torde vara samvetsgrann i sina bevis. Ingen menar att skörden ger hundrade kornet emedan lantmannen älskat de sina, ehuru han som familjefar torde bli nitisk i sitt arbete. Men på vissa håll fordras att ett verk skall kallas god konst,

emedan konstnären där uttryckt en ädel samhällssyn eller en varm känsla. Bedömes verket i främsta rummet efter utförandet, då anses granskaren hylla den livsfrånvända läran om »konsten för konstens egen skull»!

Det betänkliga är att de så klagande stundom själva äro konstnärer, men konstnärer utan en deras vilja motsvarande makt. Inom konsten gäller emellertid ej »den goda viljan». Konsten är strängare i sin sedlighet än moralen. Den mest övertygade förkunnare av satsen »l'art pour l'art», Spinozas store lärjunge Flaubert, nedlade summor av etiskt allvar i sin underbara stilkonst, som blev för honom ett martyrskap, så stort, att det påskyndade hans död.

Men enligt den etiska estetikens värdenorm blir en Flaubert sedeslös — medan en liten fröken, som rimmar om människokärlek, kallas uppbygglig!

*

Livskampen har, som alla veta, framtvungit de ändamålsenligaste, med andra ord livsdugligaste formerna. Dessa ha sedan för oss blivit de sköna.

Sedan skönhetssinnet utvecklats har detta i sin ordning såsom skapande betonat det livsuppehållande och livseggande, i motsats till det livsupplösande och livshämmande. Konstnärens retliga känslighet har starkare rest sig mot det senare men eldigare omfattat det förra. Sålunda har konsten, genom sin idealbildande makt, för andra gången gjort skönheten till medverkande makt i livskampen. (5.)

Och denna evolutionismens syn på skönhetens ursprung bestämmer nu även skönhetsläran.

Även inom denna brukar man alltmer den naturvetenskapliga metoden: man undersöker företeelserna, söker deras orsaker och deras daningslagar, medan den äldre estetiken uppställde skönhetslagar.

Visserligen finner även den nya estetiken att daningslagarna och vissa av de tidigare skönhetslagarna innebära samma betingelser för konstverkets högsta möjliga skönhet. Men om än den nya och den gamla skönhetsläran ett stycke gå parallellt, äro deras utgångspunkt som slutmål vitt skilda.

Den gamla estetiken hängde samman med den idealismens psykologi, som i själen såg en enhetlig, odelbar, odödlig substans, ur vilken förnimmelser, känslor, tankar och vilja utgingo, som kunde rikta sig mot — liksom fyllas av — det gudomligt sanna, sköna och goda. För det sköna kunde således ett ideal uppställas, som ansågs oföränderligt. Det sköna borde vara »fullkomligheten i åskådningens form» eller »den eviga idéns fullkomliga uttryck» eller »den överjordiska skönhetens avglans». Konstdomare hade att avgöra i vad mån verket motsvarade dessa krav.

Men därunder hände egendomliga ting. Det verk, estetikern vid trettio år förkastade, tålde han vid trettiofem; vid fyrtio medgav han att det ej alldeles saknade skönheter och vid fyrtiofem betonade han dess betydelse som banbrytande inom konsten!

Den gudomliga idén visade sig, med ett ord, obeständig!

Eller kanske var det, som grep dessa konstdomare, alls ej den gudomliga idéns förverkligande utan den fullhet av liv, rörelse, känsla, som i verket mötte dem,

den fullhet, som, då den kom i ovanlig form, först frånstötte och blott småningom besegrade dem? Deras tänkande sökte skönhetens orsaker över erfarenhetens värld, men deras sinnen funno den inom denna. Så undergingo deras ideala synpunkter, dem ovetande, de förvandlingar, som allt undergår i denna den eviga rörelsens värld, d. v. s. när deras skönhetssinne var kraftigt nog för att äga utvecklingsmöjlighet!

Det nya estetiska tänkandet söker intet stöd i några ovanefter meddelade skönhetsnormer. Dess värdeomdömen utgå från vissheten att våra skönhetsförnimmelser kunna förklaras utan metafysik: att det sköna erfares som lustbetonat, emedan det medelbart eller omedelbart är livsstegrande. Man undersöker nu de fysiologiska och psykologiska lagar, enligt vilka denna livsstegring ägt rum. Icke den dialektiska utan den induktiva psykologiens metod är, även på konsten, den numera använda. Konsten som en form för människans kraftutveckling, skönheten som ett mål för människans strävan, som ett medel för hennes lycka, detta är den nya synpunkt, vilken visat sig utomordentligt fruktbar för att utforska såväl skönhetssinnets art som konstverkens egenart. Man vet t. ex. att inom alla rörelseområden den fullkomliga rörelsen är den, som når den största möjliga verkan med största möjliga kraftbesparing. Samma erfarenhet upprepas inom konsten. Dess makt stiger med dess möjlighet att bräddfylla ögonblicket, mätta det med den högsta möjliga rörelse under det minsta kraftuppbåd; att samla det största livsöverskott i den mest sammanslutna form, att med de minsta åthävor förete livsviljans starkaste spänning.

Man kan sålunda iakttaga den ena livslagen efter den andra och man skall inom de konstnärliga livsyttringarna finna en den motsvarande lag.

Med avseende å själva uppkomsten av konstdriften har följande åsikt vunnit stor tillslutning:

Självförnimmelsen är den högsta lust av alla. Ju rikare vårt medvetande är om oss själva, ju fullare självförverkligade vi äro, dess mer lust erfara vi. Och dessa känslor vilja uttryckas. Ett medel för detta är konsten. Konstdriften är innerst behovet att väcka gensvar för en övermäktig känsla och blir i denna mening en social verksamhet. Den når sitt mål genom det urval, den förenkling, det över- och underordnande, den rytm och symmetri, den harmoniska avvägning och motsättning varigenom kompositionen medvetet eller omedvetet ökar uttrycksfullheten. Den energiutlösning, konstverket hos åskådaren eller åhöraren medför, framkallar den estetiska lusten, vars styrka står i förhållande till styrkan hos de krafter, som sättas i rörelse. Liksom smärtan blir en lust — då den befriar från den kraftförlamning, som är höjden av olust — kan konstnjutningen omvänt stegras ända till smärta och dock innebära den högsta lust, medan det verk, som ej sätter oss i inre rörelse, för oss blir förfelat. (6.)

Den estetiske etikern kräver att konstnären skall visa sin enhetliga karaktär i sin konst och där visserligen avlägsna det likgiltiga och tillfälliga, urvälja och avgränsa. Men icke ur etiska synpunkter, utan ledd av de konstnärliga daningslagar, som åt verket giva den största fullhet av liv, det säkraste fortbestånd bland de levande verken, med ett ord den högsta kraft-

meddelande makt inom livet i nuet och i framtiden. När så skett, då har verket självt blivit en av livets stora, nödvändiga former; då har det inträtt såsom en ny kraft i livets stigande rörelse.

»Världen ligger för konstnären som för sin skapare» (Goethe). Och konstnären visar sig som en stor, opartisk, allälskande Gud, när han väljer det »jordens stoft» ur vilket han ämnar dana människor. Vare sig stoftet blir en Jesus eller en Satan äger det i samma grad hans fadershjärta.

Ty han ser ur »evighetens synpunkt»: det onda i det goda, det goda i det onda, det hela i den ene, den ene i det hela. För den äkta konstnären är världen besjälad sinnlighet eller försinnligad själ. I sina verk ger konstnären således den högsta uppenbarelsen om »frälsningens väg» för vårt, ännu under tudelningens lidanden suckande släkte!

Det är denna syn på skönheten — som på kärleken — man anklagar för att ge »skönheten och kärleken ett sinnligt innehåll!» Och därtill kommer att begreppet sinnlig inskränkes till könslivets område!

Lindarnas doft kan verka som sång; ätandet av en frukt kan varda en andakt och försjunkande i opalens färgspel en sällhet. Det finns en gammal dyrbar tokayer, som i doft, i smak, i färg återkallar Mona Lisas leende!

De flesta människor, som orda om skönheten, äga den ytliga syn, vilken uttryckes i talesätt som t. ex detta: att »skönheten förhåller sig till livet som klängrosorna till byggnaden».

Men ser man skönheten så, betyder den ej heller mycket för den en sålunda seende!

Där den betyder något, blir den ej en prydnad, som kan finnas eller icke finnas. Nej, där är den organiskt ett med hela byggnaden av livet och avgör i var enskildhet dess daning!

Är redan sinnlighet grundvillkor för njutandet av all slags skönhet, så är den det oumbärligaste av allt för skaparen av skönhet, som också är »sinnlig» i varenda fiber. Konstnärens hjärta må tillbedja eviga idéer. Men hans händer måste tillbedja leran och färgen och strängarna, om han skall lyckas väcka andakt hos andra. Han må förneka alla eviga idéer och han skall dock dana eviga verk, ifall livet signat honom med det sinnliga skapandets makt! »Konstnären tänker tingen till slut» och lika logiskt som i en filosofisk slutledningskedja. Men han bevisar dem genom sinnlig nödvändighet!

Intet klargör bättre själens och sinnenas växelverkan i skönhetsnjutningen, än att vad man kallar sinnenas »Gesammtleistung», aldrig når över ett visst, snart uppnått mål. Ty ju mer det sinnliga intrycket fyller själen — eller bräddfylles av själ — dess mer avgränsar det sig. I skogen kan man ännu samtidigt njuta av dess gröna färger, av fåglarnas sång, linneans doft och smultronens smak. Men ordna en festmåltid i Sixtinska kapellet, samman med en »doftsymfoni» och en Beethovenkonsert — och du komme på självmordstankar! Ty ingen lustutlösning vore möjlig under de överväldigande intrycksmassorna! Ingen mening är därför grundlösare än att en äkta skönhetsälskare jagar efter idel ovanliga lustförnimmelser: hans lust

är tvärtom att tillvarataga även de alldagligaste skönhetsvärden!

*

Man kan ej bättre bevisa tomheten i talet om det »allmänmänskliga» såsom norm inom konsten, än genom att — i några bestämda fall — påminna om huru konsten varit upptäckare av värden, dem alla sedan erkänt som »allmänmänskliga»!

För Ehrensvärd var inom konsten den »friska och fullkomliga naturen» det sköna. Men för honom uppenbarade denna sig framför allt i formen, mindre i färgen, medan han till och med i Italien föga synes ha uppmärksammat rörelsen — utom vid kvinnornas stolta gång med bördan på huvudet. Och visserligen var linjeskönheten hos det italienska folket då mycket mer betecknande än nu, liksom gestalterna voro oförstörda av de fula, moderna kläderna. Under jubelåret 1900 fick man i Rom en aning om Ehrensvärds italienare, då folket från de avlägsna bygderna kom dit i de gamla folkdräkterna. Man såg bland dem den rena, italienska typen, särskilt hos kvinnorna, där milda mörka ögon med blygsamma blickar mötte en från anleten med strängt klassiska linjer. Men ett så fint skönhetssinne som Ehrensvärds skulle i våra dagar helt visst betonat även rörelserna, särskilt handrörelserna, som ge italienaren ett andra språk, och ett, vars adel aldrig förlorar sig, även om munnen utöser grovheter! Handens snabba, skiftningsrika, sköna tal är detsamma hos nutidsbarnen, då de t. ex. i Ara Coeli hålla sina uppläsningar för den heliga »bambinon», som det är hos lärjungarna på Leonardos Nattvard, där handrörelserna är det

enda, man — i verkets nuvarande tillstånd — fullt kan njuta, medan man måste se kartongerna i Weimars slott för att ana vad huvudena en gång varit.

Men att en nutidsmänniska i lika grad kan fröjdas över uttrycksrikedom som över linjer; ja, att det »regelbundna», »skulpturala», nu betyder mindre för skönhetsuppfattningen, medan det själfulla, det tonande alltmer fängslar skönhetssinnet, detta beror av att konstnärerna — framför allt Rembrandt — började »se på människoanletet som på ett landskap» (Rilke). Den en gång »allmängiltiga» skönheten vek för ett allmänmänskligare begrepp. Och ej endast konsten utan även livet har vunnit därpå.

Vem minnes ej med vilken hetsighet den »allmängiltiga» synpunkt förfäktades, att arbetaren ej hörde hemma i konsten? Gärna söndagsfolkdräktsklädda bönder, men vad kunde konsten avvinna arbetarvärldens fulhet och dysterhet? Konsten borde gläda med bilder av skönhet och harmoni; konsten borde — ja, envar må själv dra veven till *den* gamla visans avspelande! Och nu — vem ville avlägsna arbetarna ur konsten? Vi nödgades då undanröja flera av samtidens yppersta verk!

Går man till landskapet, upprepar sig detsamma. Fordom var *blott* den blå himlen skön och endast holländarna — med deras redan på 1600-talet underbart vakna känsla för stämningar — målade gråväder. Molnen, som ännu på den italienska renässansens yppersta verk stå orörliga som av alabaster, bli först i den holländska landskapsbilden rörliga, genomskimras av sol, upplösas av vind. Småningom ha vi lärt oss älska varje skiftning av grått, d. v. s.

just den himmelsfärg, som de »allmänmänskliga» känslorna en gång bannlyste ur konsten!

Vad man ännu på slutet av sjuttonhundratalet kallade landskapsskönhet, därom upplyser oss en konstkritik, där konstnären anbefalles »behageliga landskaper» medan »oväder, blixtar och alper» förvisades ur konsten! På adertonhundratalet får man genom L. de Geers uppsats en inblick i den tidens norm för landskapsskönhet. Men huru begränsad verkar nu dennes värdesättning! Inom landskapet som människolivet är det numera egenarten, enhetligheten, det inom sig själv hela och maktfulla, som synes oss skönt. Tallmon och sandstranden, heden och högfjällsvidden, kärret och slätten, skäret med dess martallar — allt har först genom konsten blivit kärt för människorna, som nu ej vilja undvara de ämnen, de tidigare avvisade, under fordran att det »harmoniska» eller »heroiska» landskapet borde vara konstens ämne, icke det ödsliga och enformiga, från vilket den »allmänmänskliga känslan» rysande vände sig. Nutidens landskapskonst undviker egentligen endast det i sin omgivning ofärdiga eller till sin omgivning ej anpassade, emedan detta vanligen är det karaktärslösa. Allt annat har konsten avvunnit ett skönhetsvärde och därmed mångtusenfaldigat skönhetsfröjderna i naturen! Ja, den torde alltmer även ur det halvfärdiga eller ödelagda vinna skönhetsvärden. Nu synes ju tallmon skönare än den skövlade skogsmarken? Och dock kunna den senares silvergrå stubbar, mellan strån och blomster, äga något av samma sorgens höghet, som vilar över de, likt ett gråmantlat folk hukande, stenarna på gamla judekyrkogården i Prag, där var vår

breder en grön slöja över det seklernas ve, som säger sitt sista, stilla ord i dessa vårdar. Den första barfläckiga våren synes oss ju minst vacker? Och dock kan en nordisk marskväll äga en luft och ett ljus, vilkas härlighet konsten ännu aldrig mäktat återgiva!

Men som allmän sanning torde dock kvarstå, att det i någon riktning fullt utpräglade, en kraftutveckling, som helt nått sitt mål, ger oss det mest livsstegrande skönhetsintrycket. Våren i dess mjällaste friskhet, sommaren i dess rkiaste fullhet, hösten i dess gyllenrödaste prakt, vintern i dess renaste vithet, liksom varje olika natur då den är mest sig själv — med andra ord ju mer hav, ju mer skog, ju mer hed som havet och skogen och heden förete — dess mer helt blir intrycket och dess mer betager det oss. Av samma skäl bli landskap, där växling och mångfald eller »oredan» — som Ehrensvärd kallar det täcka — utgör själva karaktären, vackrare i den mån, motsatserna äro många, d. v. s. »oredan» fullständig! Sådant är det mellansvenska landskapets kynne och det var detta, som på 1840-talet kallades det landskapssköna: något av allt men ej mycket av något; ingen mäktig enhet men en väl sammanbunden mångfald.

Vill man mäta huru den nya synen på naturen i *det hela* fördjupat känslan även för *den* natur, vars skönhet man redan i mitten av förra århundradet uppskattade, må man då t. ex. jämföra Edvards Berghs Sörmlandslandskap med prins Eugens! Man skall finna att, där den förste helst såg idyller, har den senare funnit episk bredd och lidelse.

Vi *veta* visserligen att strid rasar i naturen, att den ro, vi där erfara, beror av vår blindhet. Men ännu

känna vi ej naturens kval, ännu hugsvalas vi, när vi från människolivets lidanden fly till naturen. Och vi kunna numera hämta denna hugsvalelse ur nästan varje form, vari naturen möter oss!

Men att vi vunnit denna möjlighet, detta beror på att dikten och konsten först inträngt i naturen med den fullkomligaste likgiltighet för den »allmänmänskliga» meningen om vad de där borde uppsöka! Inom varje tid går sålunda det konstnärliga skönhetssinnet före som vägfinnare åt de »allmänmänskliga» känslorna, medan å andra sidan vetenskapen och tänkandet bokstavligen arbeta konsten i händerna.

Vad innebär t. ex. nutidens konst framför äldre tiders? Svaret är lätt. Den innebär släktets växande visshet om livets mångfald och enhet, om det livsstegrande i kampen för tillvaron, om den oavlåtliga organiseringen i och under växlingen. Nutidens skönhetssinne finner i vardandet en lust, som äldre tiders skönhetssinne endast fann i den harmoniska fulländningen!

*

Den nya människan älskar konsten med samma oegennyttiga kärlek som Spinoza älskade Gud. Och sålunda blir hennes tanke större, hennes inbillning rikare, hennes känsla djupare än hos den människa, som nalkas konsten med någon biavsikt, må vara av den renaste art.

Den, som av konstens eller naturens skönhet begär ögonblicklig, omedelbar och medveten hjälp i en sorg eller en pliktuppfyllelse, blir besviken. Men den, som begärlös nalkas skönheten, vinner omedvetet ökad

styrka att bära sin sorg och fylla sin plikt. Den skönhet, som verkar detta, är troligen ej en, som meddelar någon »allmänmänsklig, etisk sanning». Kanske är det endast narcisserna i din täppa, kanske är det stjärnorna över din boning; kanske är det något konstens verk, ljuvligt enkelt som de förra eller outgrundligt stort som de senare.

ELLEN KEY:

Allsegraren. I. Kvinnorna under kriget. 7: 50.

— II. Framtidens ungdom. 6: 50.

Kärleken och äktenskapet. 2 delar à 3: 50; inb. i ett band 10 kr. (Utgör ny omarbetad upplaga av Livslinjer I.)

Människan och Gud. 2 delar à 4 kr.; inb. i ett band 11 kr. (Utgör ny omarbetad upplaga av Livslinjer II.)

Lyckan och skönheten. 2 delar à 3: 50; inb. i ett band 10 kr. (Utgör ny omarbetad upplaga av Livslinjer III.)

Tankebilder. 3:e uppl. 2 delar à 4: 50; inb. i ett band 12 kr.

Barnets århundrade. 2:a uppl. 2 delar à 1: 50.

Människor. 3:e uppl. 2 delar à 1: 50.

Missbrukad kvinnokraft och *Kvinnopsykologi.* 1: 50.

Ernst Ahlgren. Några biografiska meddelanden. 1 kr.

Rahel Varnhagen. Med 2 porträtt. 3:e uppl. 6 kr.

Kvinnorörelsen. 3: 50.

Några tankar om Huru reaktioner uppstå, Om yttrande- och tryckfrihet samt *Slutord.* 2:a uppl. 75 öre.

Själarnas neutralitet. 1 kr.

Minnen av och om Emil Key. Utgivna och utfyllda. Med ett flertal porträtt och illustr. I. 7: 50; inb. 9 kr. — II. 7: 50; inb. 10 kr. — III. 10 kr.; inb. 12: 50.

I serien *Studentföreningen Verdandis Småskrifter:*

Från människosläktets barndom. 3:e uppl. 50 öre.

Moralens utveckling. Fri bearbetning efter A. Letorneau. 3:e uppl. 1 kr.

Individualism och socialism. Några tankar om de få och de många. 3:e uppl. 1 kr.

Bildning. Några synpunkter. 4:e uppl. 50 öre.

Skönhet för alla. Fyra uppsatser. 5:e uppl. 75 öre.

Fredsrörelsen och kulturen. 50 öre.

Två föregångskvinnor i kriget mot kriget. 75 öre.

Kvinnornas andel i moralens utveckling. 2 häften à 75 öre.